

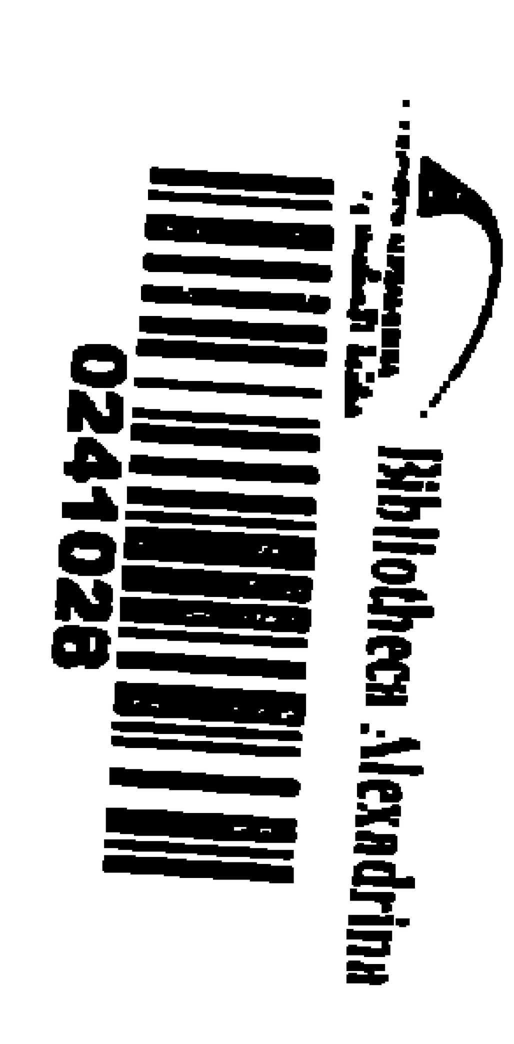
إشكالية العرب والغرب

(صورة الذات وصورة الآخر)

دكتور

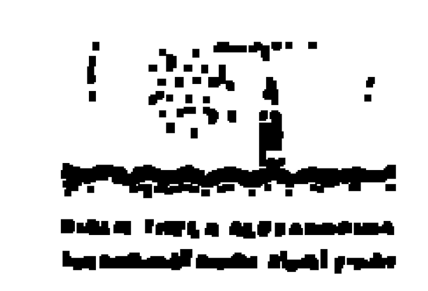
أحمد عبد الفتاح البرى

١٩٩٧م


Bibliotheca Alexandrina
0241028

اهداءات ٢٠٠٠

اد. فتح اللـــه خليــف
أستاذ الفلسفة بآداب الإسكندرية



General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)
Bibliotheca Alexandrina

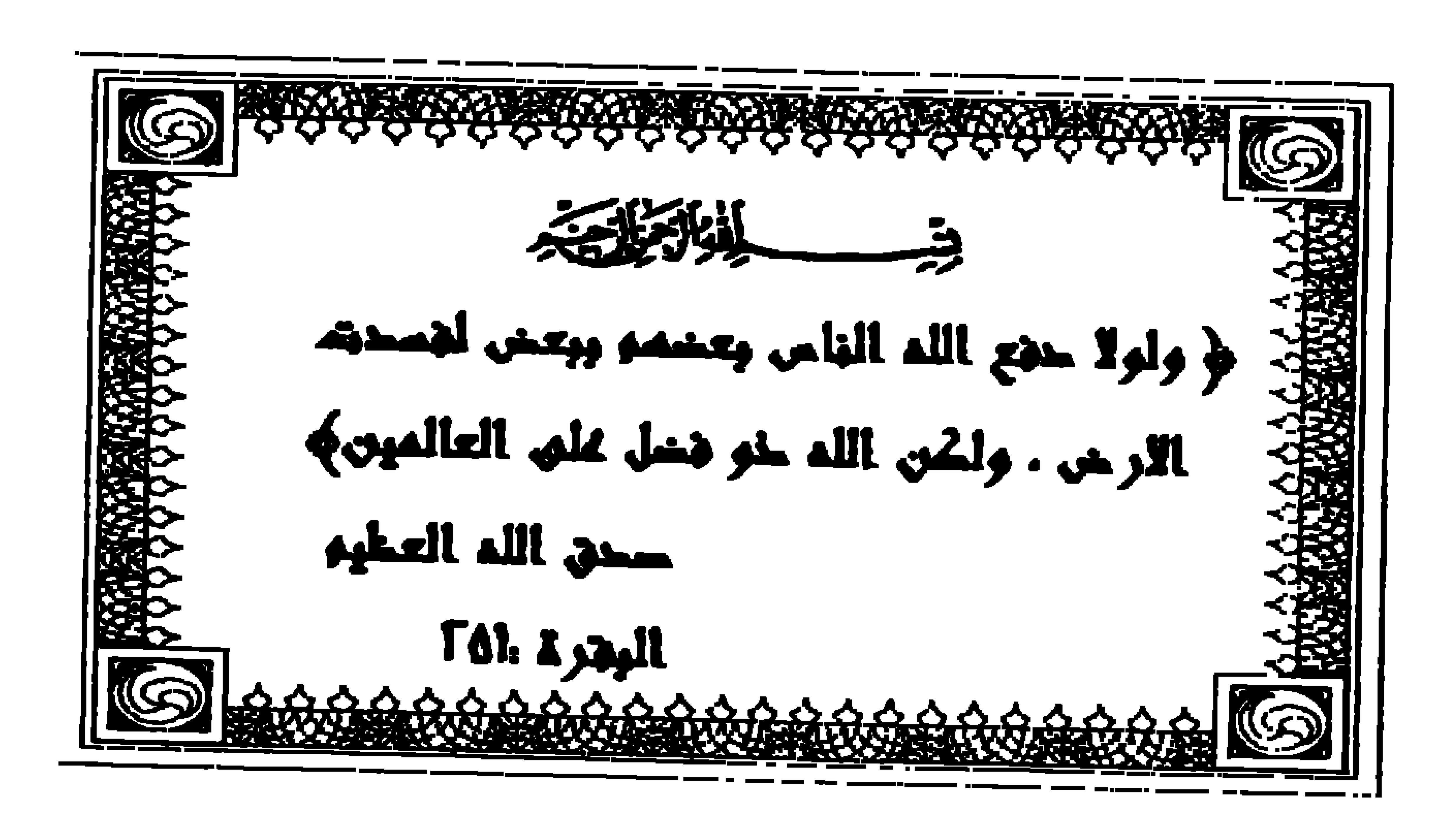
BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

إشكالية العرب والغرب

(صورة الذات وصورة الآخر)

دكتور
أحمد عبد الفتاح البدري

١٩٩٧م


بسم الله الرحمن الرحيم
﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض . ولكن الله ذو فضل على العالمين﴾
صدق الله العظيم
البقرة :٢٥١

مقدمة

منذ أن أطلق الكاتب الانجليزى كيلنج (١٨٦٥-١٩٣٦) عبارته الشهيرة : *"الشرق شرق و الغرب غرب ، و هما ثقافتان و مفاهيم لن يلتقيا "* أخذت هذه المقولة شهرة في كل من الشرق و الغرب على حد سواء، و جاءت هذه المقولة لتؤكد أن الصراع بين الشرق و الغرب ليس وليد اليوم، لكن له عمقه التاريخي، فهو ليس وليد القرن التاسع عشر – عصر التوسع الاستعمارى – انما يعود إلى صراعات ظهرت خلال الألفية الميلادية الأولى .

إشكالية الصراع الحضارى – الإشكالية هى وضع السؤال الجديد والكشف عن قصور المشكلات القديمة – بين العرب والغرب من القضايا التى أستقطبت إهتمام المفكرين العرب والغربين ، وكان هذه القضية أثر عميق على مستوى الفكر العربى على إعتبار أن الفكر بجميع مظاهره انعكاس لما فى المجتمع ، وأن العمل الفكرى يتفاعل فى تطوره مع حضارة المجتمع الذى ينشأ فيه . ومن ثم كان لابد أن تطرح قضية الصراع الحضارى بين العرب والغرب أو بين الذات والآخر، وتعالج بأدوات فنية متعددة حسب المراحل المتطورة للنهضة العربية .

وتطرح إشكالية الصراع الحضارى بين العرب والغرب كإشكالية فكرية ، يتم التعبير عنها عن طريق المقابلة بين صورة " الذات " أو الآنا– وهو نسق تصورى تنسبه الجماعات إلى نفسها – أو صورة "الآخر" وهو سمات

نفسية وفكرية تنسبها الذات إلى الآخر – وثمة تلازم بين صورة الذات وصورة الآخر ، فإستخدام أى منهما يستدعي بصورة آلية حضور الآخر . فتصورنا عن ذاتنا لا تكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا . وصورة الآخر تعكس إلى حد ما صورة للذات .

ومن منظور علاقة الذات بالآخر فإن علاقة الذات العربية بالآخر الغربى تشهد إهتماماً كبيراً فى الفكر العربى بجميع أبعادها الثقافية والسياسية ، فقد صارت موضوع له جذوره التاريخية ومعطياته الواقعية وإحتمالاته المستقبلية . من هذا المنطلق كان هذا البحث محاولة لدراسة موضوع العرب والغرب ودراسة البنية الحضارية لكل منهما ، والعلاقات بينهما، ماهى عليه وما ينبغى ان تكون فى المستقبل ؟ وهى فى سبيل تصوير هذه العلاقة تنقل فى رحلة إكتشاف للذات العربية وإكتشاف الآخر الغربى .التى تتعرض خلالها الذات لعوامل التغيير ، خاصة وأن تغيراً كبيراً قد جرى داخلنا وحولنا ، يحاول أن يمارس تأثيره المباشر والغير مباشر النفسى والمادى علينا.

كذلك تهدف إلى فتح آفاق جديدة لإعادة التفكير فى العلاقة بين العرب والغرب ، ومحتوى هذه العلاقة ، وما التغيير الذى طرأ عليها ؟ ومحصلة ذلك فى قدرتنا على إستيعابه والتعامل معه . والتسليم بأن الآخر الغربى لا سبيل إلى نفيه ، ولا غنى عن التعايش معه . ومحاولة تحرير صورة الغرب من الأحكام المسبقة والموروثة لدى العرب عن العالم الغربى ، ولدى الغرب عن العرب فى ضوء التغيرات العالمية الحالية .

وينقسم هذا البحث إلى فصلين : الأول يتعلق بفلسفة الاستشراق " بين التفاعل الحضارى والغزو الثقافى " والفصل الثانى يتعلق بإشكالية الهوية الثقافية " بين الخصوصية الثقافية وعالمية الثقافة " .

أما عن الفصل الأول الخاص بفلسفة الاستشراق " بين التفاعل الحضارى والغزو الثقافى " فالاستشراق نمط علاقة بين حضارتين أو بالأحرى حضارة مركزية والآخر . فتمثل قضية الإستشراق موقف الغرب إزاء الآخر وهى الحضارة العربية الإسلامية ، ولكى نتعرف على المنابع الأساسية التى يستقى منها الغرب تصوراته عن الشرق فلابد من التعرض لمفهوم الاستشراق وتاريخ نشأته وتطوره ، كذلك ظهور المؤسسات الاستشراقية .

هذا ونجد أن الاستشراق نتيجة لكن الدوافع تختلف كثيراً تبعاً لاختلاف الأزمنة والعصور ، فليس كل المستشرقين صنفاً واحداً ، فهم يختلفون فى عقلياتهم ونفسياتهم . وعلى ذلك نجد أن دوافع الاستشراق قد تعددت ، فمنها الدوافع الدينية التبشيرية ، وأيضاً دوافع سياسية إستعمارية ، ودوافع أخرى عرقية عنصرية . وعلى الرغم من هذه الدوافع السلبية فلم يخل الاستشراق من دوافع إيجابية علمية وموضوعية بعد أن تخلص المستشرقون من كل لون من ألوان الانعكاس الذاتى .

أما عن ميادين تأثير الاستشراق ، فللمستشرقين جهود متصلة ومشتركة عن الشرق فتحت صفحات جديدة إهتدى بها الباحثون ، وكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة ، وأوضحت الكثير من الحقائق العلمية ، فنشهد أثرهم في تحقيق كتب التراث ودراسة الأدب العربى ، وكتابة دائرة المعارف الإسلامية ، ودراسة التاريخ العربى الإسلامى ، بالإضافة إلى فهرسة المعاجم والمخطوطات العربية .

أما عن دور الاستشراق الحضارى ، فإننا بقدر ما نجد أحكاماً فيها نوع من الأنصاف لفكرنا العربى من جانب بعض المستشرقين ، فإننا نجد أحكاماً أخرى فيها نوع من التعسف والإبتعاد عن الصواب من جانب مستشرقين آخرين ، والاستشراق قضية تتنافس حولها الآراء فى الفكر العربى ، فهناك من يؤيده ويتحمس له ويعتبره صورة من صور التفاعل الحضارى ، وهناك من يرفضه جملة وتفصيلاً ؛ لأنه صورة من صور الغزو الثقافى . لكن الذى لا يمكن إنكاره هو أن الاستشراق له تأثيراته القوية فى الفكر العربى الحديث إيجاباً وسلباً .

أما الفصل الثانى المتعلق بإشكالية الهوية الثقافية " بين الخصوصية الثقافية وعالمية الثقافة " فالبحث عن الهوية قد شغل الانسان على مر العصور ، لكن تزايد البحث عن الهوية العربية منذ بدأ المفكر العربى نهضته الحديثة ، لمحاولة وصل ما أنقطع من صلتهم بالتراث كذلك الدخول فى حضارة العصر .

ويتشكل الهيكل الثقافى الفكرى عبر الإحتكاك والتفاعل بين الأفكار والحضارات ، فتتبلور لدى الذات صورة تقريبية عن ذاتها من خلال معرفة الانسان لنفسه على نحو موضوعى (الوعى بالذات) وتتأكد أيضاً للذات صورة الآخر من خلال (الحوار مع الآخر) فما من حضارة قامت بمعزل عن الحضارات الآخرى .

أما عن أتجاه الانتاج الثقافى . فتطرح إشكالية الاختلاف على كل ثقافة ، إذ لايخلو مجتمع من تنوع وتعدد ، ونتيجة لأصطدام العقلية السلفية بالعقلية الغربية ثارت قضايا عديدة كقضية الأصالة والمعاصرة (السلفية والمستقبلية) وقضية هل الدولة (دينية أم مدنية) .

أما عن (التيارات الفكرية المعاصرة) فقد أنقسم المفكرون فى المجتمع العربى إلى ثلاثة أتجاهات : الأتجاه الأول سلفى محافظ يرى أنصاره أن المحافظة على التراث العربى السبيل الوحيد إلى وحدة هذه الأمة .وهناك أتجاه ثان معارض له وهو الأتجاه التغريبى المجدد الذى لاسبيل عنده إلى تحقيق النهضة إلا بمتابعة خطى الحضارة الغربية . وهناك أتجاه ثالث وسط هو الأتجاه المعتدل الاصلاحى الذى يسعى إلى التوفيق بين قيم التراث والحضارة الحديثة .

وعلى هذا نجد أن الإشكالية فى جوهرها بين العرب والغرب ليست جديدة ، هى إمتداد للعلاقة التدافعية بين العرب والغرب ، وهذا التدافع سنة من سنن الله فى خلقه لكى تستمر الحياة وتتجدد . يقول تعالى :" *ولولا دفع*

الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ولكـن الله ذو فضـل علـى العـالمين "

(البقرة : ٢٥١).

أحمد البري

١٩٩٦/٩/١م


الفصل الأول
فلسفة الاستشراق
(بين الغزو الثقافى
والتفاعل الحضارى)

تمهيد

تعد قضية الاستشراق من أهم القضايا الفكرية في تاريخ العرب الحضاري؛لأنها تدرس العلاقة التاريخية بين الشرق و الغرب،و محاولة إقامة جسر ثقافي للتبادل المعرفي ، لمحاولة إحياء حوار الحضارات والتواصل الحضاري بينهم ، فتمثل قضية الاستشراق موقف الغرب إزاء الإسلام والحضارة العربية ، فإذا أردنا أن نفهم المواقف الغربية إزاء الإسلام ، فإنه لابد من التعرف على المنابع الأساسية التي يستقي منها الغرب تصوراته عن الشرق ، وأهم هذه المنابع يتمثل في الدراسات الاستشراقية حول الإسلام والحضارة العربية فالاستشراق نمط علاقة بين حضارتين أو بالأحرى حضارة مركزية (الذات) والآخر .

ولم يكن موقف مفكرينا من الاستشراق واحداً ولا مجمعاً عليه ، بل مشتتاً متناقضاً مضطرباً يدحض بعضه الآخر ، فبعض مفكرينا تحاملوا على أبحاث المستشرقين تحاملاً شديداً ، وأعتبروهم صوراً للغزو الإستعماري الفكري والحضاري كما أعتبروا المستشرقين جميعاً أعداء للإسلام والحضارة العربية . ثم نجد البعض الآخر من مفكرينا قد غالى في مدح المستشرقين ووضعهم فوق قمة الفكر العربي كطريق من طرق التفاعل الحضاري بين الشرق والغرب لإحياء حوار الحضارات .

ولذا يجب أن نتعدى الرؤيا والإتجاهات المغرضة للاستشراق ، بل يجب أخذها كأية ظاهرة علمية أو ثقافية من مختلف جوانبها ، وتعدد أغراضها ، بالمنهج العلمى مبتعدين عن التعميم خشية الإلتباس حتى تتميز عناصرها من خلال الدراسة والبحث.

أولاً : الاستشراق بين المفهوم والتاريخ.

أصبح الاستشراق اليوم علماً له كيانه ومنهجه ، ومدارسه وفلسفته ، ودراساته ومؤلفاته ، وأغراضه وأتباعه ، ومعاهده ومؤتمراته ، فلابد أن نعنى بتحديد مفهومه والوقوف على معالمه البارزة ، وآفاقه ومظاهره وأطواره ، وخصائصه وأهدافه قبل البحث في آثاره وميادين نشاطه . [1]

تعريف المستشرق:

عرف المفكر الألماني المعاصر رودى بارت الاستشراق : *" كلمة استشراق مشتقة من كلمة (شرق) ، وكلمة شرق تعنى مشرق الشمس ، وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي".* [2]

لكن بارت بعد ذلك يجد نفسه في حيرة فيتساءل : ما معنى كلمة (شرق) فإن مفهوم الشرق يختلف تبعاً لإختلاف المكان والزمان ، ولهذا فتحديد أبعاد (الشرق) لايزال غامضاً وغير ثابت أو محدد ، ولنا أن نتساءل : هل نقصد بكلمة (الشرق) مفهوماً جغرافياً ، أم حضارياً ، أى هل هناك حدود جغرافية واضحة ثابتة يمكن أن تضم أطراف الشرق؟ أم أن كلمة (شرق) إنما تعبر عن صورة حضارية وأسلوب حياة له مميزاته وخصائصه التي تميزه عن غيره ؟ [3]

هنا يجد المفكر الألماني بارت نفسه في حيرة شديدة فيرى أنه منذ الفتح العربي تعتبر مصر وبلدان شمال أفريقيا ضمن الشرق ، ويختص الاستشراق بشمال غرب إفريقيا الذى يسمى بالمغرب العربي . أى بلد غروب الشمس، و إن كان اسمه– الاستشراق–يفترض أنه يختص بالبلدان الشرقية دون غيرها.
و في نهاية الأمر لا يصل بارت إلى تحديد ثابت نهائي لمفهوم كلمة (شرق) و يعترف هو بذلك ، و يرى الأفضل له أن يوجه اهتمامه إلى تعريف (الاستشراق) فيقول : *"و مهما يكن من أمر فإن اسم الشرق لا يبين بوضوح مستقيم المقصود منه بالضبط ،و المهم هو الموضوع ذاته أى الاستشراق"* .[٤]

يعتمد بارت في تحديده لمفهوم الشرق على الرقعة الجغرافية التي انتشر فيها الإسلام وليس على المفهوم الجغرافي ، وهو قد أخرج من تعريف الجغرافيين دول شرق أوروبا ، وأدخل فيه ما يعد من الشمال والجنوب ....إلخ . وعلى ذلك يكون مفهوم الشرق ليس جغرافياً ، إنما جرى العرف الاستشراقي وهو دول الإسلام ، فهو شرق الإسلام . فالإسلام دائماً هو الشرق . وذلك تقسيم يقوم بالدرجة الأولى على مفهوم الثقافة العرقية ، وهو أن الإسلام يماثل العقلية السامية لإنطوائه على خصائص السامية .[٥]

أما الاستشراق عند علماء العرب فيراد به اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وعلومه وعاداته ومعتقداته ، وأساطيره ولكنه في العصور

الوسيطة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدين ودراسة العربية لعلاقتها بالعلم . (٦) أى أننا نعنى بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامى وعن الحضارة الإسلامية .(٧) والاستشراق أيضاً هو المصطلح النوعى الشامل لوصف التناول الغربى للشرق : الاستشراق هو فرع من فروع المعرفة نتناول به الشرق وبه نتناول بطريقة منتظمة من حيث هو موضوع للتعلم والإكتشاف والتطبيق.(٨)

إذا كان من العسير وضع تعريف ثابت لمفهوم كلمة (شرق) فإنه من الصعوبة بمكان أيضاً تعريف (المستشرق) تعريفاً قاطعاً شاملاً . ولكن يمكننا أن نقول أن (المستشرق هو عالم غربى يهتم بالدراسات الشرقية) فلابد أن يتوافر فى هذا المستشرق الشروط الواجب توافرها فى العالم المتخصص المتعمق ، حتى ينتج ويفيد البشرية والحضارة بإنتاجه العلمى ، ولابد أن ينتمى هذا العالم إلى الغرب . وقد تكون الدراسات الشرقية التى يقوم بها المستشرق تاريخاً أو فلسفة أو آثاراً أو اقتصاداً ولكنها ترتبط بالشرق .

وليس من الضرورى أن يرحل هذا المستشرق إلى الشرق ليعيش فيه ، أو ليتطبع بطباعه أو حضاراته ، فقد يكون بدراساته فى جامعته الغربية أو فى وطنه ، وإن كان رحيله إلى الشرق يفيد دراساته أكثر فائدة وأقرب إلى الواقعية والحقيقة . وليس من الضرورى أن يعتنق هذا المستشرق الإسلام أو أحد

الأديان السائدة فى الشرق ، كما ليس من الضرورى أن يتحدث باللغات الشرقية ، وإن كان الإلمام بها او إجادتها يعينه كثيراً فى دراسته وأبحاثه .[9]

الإستشراق النشأة والتطور:

من الصعب تحديد تاريخ معين لبداية الاستشراق ، وإن كان بعض الباحثين يشير إلى أن الغرب يؤرخ لبدء وجود(الاستشراق الرسمى) بصدور قرار مجمع فيينا الكنسى عام ١٣١٢م بتعليم اللغة العربية فى خمس جامعات أوربية هى جامعات (باريس و أكسفورد و بولونيا و سلمنكا بالإضافة الى جامعة المدينة البابوية) . لكن الإشارة الى (الاستشراق الرسمى) تدل على أنه كان هناك استشراق غير رسمى قبل هذا التاريخ فضلاً عن أن هناك باحثين أوربيين لا يعتمدون التاريخ المشار اليه بداية للاستشراق . و لذلك لاتتجه المحاولات فى هذا الصدد إلى تحديد فترة زمنية معينة على وجه التقريب يمكن أن تعد بداية للاستشراق .[10]

ويوجد آراء كثيرة حول البداية ونقطة الإنطلاق ، فهناك من يربط بين دراسة التاريخ العربى والإسلامى فى أوروبا وبداية الأطماع الإستعمارية الأوروبية فى العالمين العربى والإسلامى فى أواخر القرن الثامن عشر ، حينما ضعفت قبضة الدولة العثمانية وبدأت الدول الأوروبية تنظر بعين الطمع فى ممتلكات ذلك (الرجل المريض) قبل أن تعلن وفاته ترث تركته .

وهناك رأى يجعل الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨م هي بداية الاستشراق الإيجابي الحقيقي ، حينما صحب نابليون معه على ظهر أسطوله عددكبير من العلماء، الذين تخصصوا في فروع عديدة من المعارف ، كما صحب مطبعة عربية . قد بدأ هؤلاء العلماء الفرنسيون نشاطهم منذ اللحظة الأولى التى وطأت أقدامهم فيها مصر ، وأنتجوا إنتاجاً حضارياً ضخماً ، لا يزال حتى اليوم منبعاً فكرياً ، ورغم إخفاق الحملة الفرنسية سياسياً وعسكرياً ، إلا أنها نجحت حضارياً ، رغم قصر مدة بقاء الحملة في مصر .(١١)

لكن نستطيع أن نقول أن الاستشراق قد بدأ منذ قرون كثيرة سابقة للقرن الثامن عشر . بل نرى أن الاستشراق قد أرسى قواعده منذ العصور الإسلامية المبكرة . فالاستشراق هو(إهتمام بالدراسات الشرقية) وقد يأخذ هذا الإهتمام صورة الأخذ والعطاء . فإن الأوروبيين حينما أقدموا على الاقتباس من حضارة الشرق العربية والإسلامية ، وحينما أصبحت هذه الحضارة الشرقية هي أساس حضارة القارة الأوروبية ، أصبح معظم الأوروبيين مستشرقين فقد وجد الأوروبيين في حضارة العرب ما يناسب إحتياجاتهم وسد الفراغ الموجود لديهم وكان في الحضارة العربية من المرونة والواقعية ما يجعلها تناسب الشعوب الأوروبية على إختلاف بلادها وأجناسها وثقافتها ، ومن هنا كان ميلاد الاستشراق حينما التقى الأوربيون بالثقافة العربية الإسلامية المتفوقة على حضارتهم وظلت حركة الاستشراق تنمو وتزدهر حتى استطاعت تكوين

صرحها العلمي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وظهر تأثير فلسفتها في الأدب العربي المعاصر منذ أوائل القرن العشرين .[١٢]

ويمكن القول بأنه كان في الفترة المبكرة للاستشراق إتجاهان مختلفان فيما يتعلق بالأهداف والمواقف إزاء الإسلام :

الاتجاه الأول: كان إتجاه لا هو اتياً متطرفاً في جدله العقيم ، ناظراً إلى الإسلام من خلال ضباب كثيف من الخرافات والأساطير الشعبية .

أما الإتجاه الثاني: فقد كان نسبياً بالمقارنة إلى الإتجاه الأول أقرب إلى الموضوعية والعلمية ، ونظر إلى الإسلام بوصفه مهد العلوم الطبيعية والطب والفلسفة . لكن الإتجاه الخرافي ظل حياً في القرن السابع عشر وما بعده . و لا يزال هذا الاتجاه للأسف حياً في العصر الحاضر في كتابات بعض المستشرقين عن الإسلام و نبيه .[١٣]

يحدد بارت بداية هذا النوع من الاستشراق – أي الاستشراق الخرافي–بسنة ١١٤٣م حين تمت ترجمة القرآن لأول مرة إلى اللغة اللاتينية بتوجيه من الأب (بيتروس فينيرا بيليس) رئيس دير كلوني ، و يرى بارت أن الهدف من هذا النوع من الاستشراق هو (التبشير) ، و إقناع المسلمين بلغتهم ببطلان الإسلام ، و إجتذابهم إلى الدين المسيحي . [١٤]

أدت الحروب الصليبية إلى إنتعاش الاستشـراق ، فقـد أدت إلى إتصـال حضارى واسع النطاق بين الشرق والغرب ، ولكن الشرق لم يسـتفد شـيئاً مـن قدوم الصليبين ، بل استفاد الصليبيـون الكثير ، إذ نهلـوا مـن منـابع الحضـارة الإسلامية التى لاتنضب . [١٥] يقول جوستاف لوبون : " *كـان الشـرق يتمتـع بحضارة زاهرة بفضل العرب ،و أماالغرب فكان غارقاً فى بحر مـن الهمجيـة ،و لم يكن عند أولئك البرابرة ما يفيد الشرق ، و لم ينتفـع الشـرق منهـم بشـىء مـن الحقيقة ، و لم يكن للحروب الصليبية عند أهل الشرق من النتائج سوى بذورها فى القلوب والإزدراء للغربيين على مر الأجيال* ." [١٦]

و قد ساعد على تقدم الدراسات الاستشراقية فى نهاية العصر الوسـيط تلك الصلات السياسية و الدبلوماسية مع الدولة العثمانية التى إتسـعت رقعتهـا حينذاك ، و قد كان للروابط الإقتصادية لكل من أسبانيا و إيطاليا مع كـل مـن تركيا و سوريا و مصر أثر كبير فى دفع حركة الدراسات الاستشراقية . و فـى القرن السادس عشر و ما بعده أدت النزعة الإنسانية فى عصر النهضة الأوربيـة إلى دراسات أكثر موضوعية من ذى قبل ، و من ناحية أخرى سـاندت البابويـة الرومانية دراسة لغات الشـرق مـن أجـل مصلحـة التبشـير . [١٧] و قـد اعـترف جوستاف لوبون بذلك و قال : "*لاجرم أن أشيا ع محمـد كـانوا خـلال قـرون طويلة من أخوف الأعـداء الذين عرفتهـم أوروبـا ، فكـانوا يتهددونهـم العـرب بسلاحهم فى عهد شـارل مـارتن ، و فـى الحـروب الصليبيـة ، و بعـد إسـتيلاء العثمانيين على الأستانة ، يذلوننا بحضارتهم السامية الساحقة ، و لقد تراكمـت*

الأوهام الموروثة المتسلطة علينا ،و النقمة على الإسلام و إشباعه عدة قرون،حتى أصبحت جزءًا من نظامنا ".(١٨)

لم يتبع تطور الاستشراق من مراحله الأولى في العصر الوسيط إلى مرحلة التحول النهائي إلى علم قائم على النقد التاريخي طريقاً مباشراً مستقيماً ، و لم يتشكل كعلم إلا عندما تأكد إستعداد الأوروبيين للانصراف عن الآراء السابقة ، و عن كل لون من ألوان الانعكاس الذاتي .و للاعتراف لعالم الشرق بكيانه الخاص الذى تحكمه نظمه الخاصة ، و عندما أجتهدوافي نقل صورة موضوعية له بقدر ما أستطاعوا إلى ذلك . (١٩)

وفي عام ١٥٣٩ تم إنشاء أول كرس للغة العربية في الكولج دى فرانس في باريس وشغل هذا الكرس جيلوم بوستل (ت١٥٨١) الذى يعد أول المستشرقين الحقيقيين وقد سار على نهجه تلميذه جوزيف أسكا ليجر (ت ١٦٠٩) أما المستشرق توماس أربنيوس (١٥٨٤-١٦٢٤) الذى كان أول أستاذ يشغل كرس اللغة العربية في جامعة ليدن بهولندا . فقد إستطاع عن طريق جهوده العلمية ومؤلفاته في النحو العربى أن يجعل هولندا مكان الصدارة في الدراسات العربية في أوروبا . وقد كانت أول محاولاته العلمية الجادة للتعرف على الإسلام على يد مستشرق هولندى هو هادر يان ريلاند (ت ١٧١٨) فقد ألف كتاباً باللاتينية عن الإسلام في جزئين بعنوان (الديانة المحمدية) وقد شهد القرن الثامن عشر أيضاً نموذجاً آخر رائداً في عالم

الاستشراق الألماني ممثلاً في يوهان رايسكه (١٧١٦-١٧٧٤) . هكذا بدأ الاستشراق في ذلك العصر يتخفف من أثقال اللاهوت وخفت حدة الاتهامات ضد الإسلام ولكن هذا الانفتاح الفكري كان في محصلته النهائية محدد الأثر .[٢٠]

أما عصر الازدهار الحقيقي للاستشراق فقد كان في القرنين التاسع عشر والعشرين ، فقد بدأت حركة الاستشراق في فرنسا تتجه نحو إتخاذ طابع علمي على يد سلفستر دي ساسي (ت ١٨٣٨) وإليه يرجع الفضل في جعل باريس مركزاً للدراسات العربية . وقد كان كثير من علماء الإسلاميات والعربية في ذلك الوقت مثل (نولدكه – جولد تسهير – وفلهاوزن) مشهورين بوصفهم علماء في الساميات . وفي القرن التاسع عشر أيضاً أنشأ المستشرقون في مختلف بلدان أوروبا وأمريكا جمعيات لمتابعة الدراسات الاستشراقية . ونشطت هذه الجمعيات في إصدار المجلات والمطبوعات المختلفة . كما شهد أيضاً بداية المؤتمرات الدولية للمستشرقين التي تعقد بصفة منتظمة حتى الآن .[٢١]

وأدت الأطماع الأوروبية الإستعمارية إلى حرص دول أوروبا على الوقوف على التاريخ العربي والإسلامي ، والكشف عن الحضارة العربية والتراث الإسلامي ، فأحسنت كل دولة إلى مستشرقيها ، فضمهم ملوكها إلى حاشياتهم أمناء أسرار وتراجمة وإنتدبوهم للعمل في سلكي الجيش والدبلوماسية

إلى بلـدان الشـرق وولوهـم كراسـى اللغـات الشـرقية فــى كـبرى الجامعــات والمدارس الخاصة والمكتبات العامة والمطابع الوطنية ، وأجزلوا عطاءهم في الحل والترحال ، ومنحوهم ألقاب الشرف وعضوية المجامع العلمية . (٢٢)

ومن بين الذين عملوا فيخدمة الاستعمار من المستشرقين نخص بـالذكر سنوك هور جرونيه في هولندا . وبارتولد في روسيا . وكارل هينرش بيكر فــى المانيا . فضلاً عن أن عدداً من المستشـرقين فـى فرنسـا وإنجلـترا كـانوا يعملـون مستشارين للوزارات المختصة بشئون الاستعمار . ويكاد يوجد اليــوم فى كـل جامعة أوروبية أو أمريكية معهد خاص للدراسات العربية والإســلامية فقـد بلـغ عدد المؤلفات التى ألفها المستشرقون عن الشرق منذ بداية القرن التاســع عشـر حتى منتصف القرن العشــرين سـتين ألـف كتـاب . وقـاموا بعمـل الموسـوعات الإسـلامية الكـبرى والمعـاجم الحديثـة واللغويـة ، ولا يـزال نشــاطهم العلمــى متواصلاً حتى يعملوا كفريق عمل لخدمة أهداف مشتركة . (٢٣)

وقد تغيرت صور الاستشراق في تاريخنا المعاصر ، كما كانت عليه فــى مطلع القرن العشرين ، أو فيالقرن التاسع عشــر ، أو فـى العصـور الوسـيطة . نتيجة تغير الأوضاع السياسـية فـى الشـرق العربـى ، ونتيجـة النهضـة القوميـة واليقظة الفكرية التى نشهدها اليوم فى العالم العربـى ، ونتيجـة تطـور العلاقـات السياسية بين الدول العربية والدول الأوروبية والأمريكية . ولـذا فمن الممكـن أن نقول إن مستقبل الاستشراق أصبح محدوداً ، فقـد أصبحـت كفـة البـاحثين

العرب هي الراجحة الآن . وأصبح العرب في غير حاجة إلى (فكر مستورد) وبات المستشرقون يجترون جهودهم السالفة وانحسرت أبحاثهم الجديدة في دوائر محددة .(٢٤)

ظهور المؤسسات الإستشراقية :

شرع علماء الغرب في تأسيس الجمعيات العلمية التي كانت بمثابة نقطة الإنطلاق الكبرى للاستشراق حيث تجمعت فيها العناصر العلمية والإدارية والمالية فأسهمت جميعها إسهاماً فعالاً في البحث ، والإكتشاف والتعرف على عالم الشرق وحضارته فضلاً عما كان لها من أهداف إستغلالية وإستعمارية ، غير أنها كانت من أقوى البواعث التي ساعدت علماء أوروبا على بلوغ هذه الغاية بتشكيل جمعيات علمية أسيوية يعقد أصحابها جلسات قانونية وينشرون البحوث المختلفة في كل فروع العلوم الشرقية .(٢٥)

وكانت مثل هذه الجمعيات تتكاثر من عام إلى آخر إذ أنشئ أول مجمع للعلوم والفنون عام ١٧٧٨ م في باتا فيا ، ثم أنشئت الجمعية الأسيوية عام ١٧٨٤ م في البنغال، والجمعية الأسيوية عام ١٨٠٥ م في مومباي، والجمعية الأسيوية عام ١٨٢٢ م في باريس، والمجمع العلمي المصري ١٨٩٨م، وبذلت هذه الجمعيات وغيرها جهوداً جبارة في دراسة الشرق ولغاته وتاريخه ولاسيما

اللغة العربية والعقلية العربية والثقافة العربية ، وما يتصل بذلك كله من دين وفلسفة وعلم وأدب.(٢٦)

أما المطابع الشرقية فقد كان الرهبان الدومينكيون أول من أنشأ مطبعة في العالم (إيطاليا ١٤٦٤)و في الشرق : مطبعة عربية في الموصل (١٨٧١) و مجلة مدرسة الكتاب المقدس في القدس (١٨٩٢) و مطبوعات معهد الدراسات الفكرية المعاصرة (١٩٥٤)و كان المستشرقون أول من أنشأ مطبعة شرقية في الغرب (ماينس ١٤٨٦)فتلتها المطبعة الشرقية للمدرسة المارونية (روما ١٦٥٣)ثم تعددت المطابع في الشرقين الأوسط و الأقصى و شمال أفريقيا .(٢٧)

وقد بلغت مؤتمرات المستشرقين الدولية (١٨٧٣– ١٩٦٨) ٣٠مؤتمراً ، ضم الواحد منها مئات العلماء من أعلام المستشرقين والعرب والمسلمين والشرقيين ، وأسهموا فيما بينهم في أقسام عن آسيا وأفريقيا ، وتناولوها بالمحاضرات والأبحاث والنظريات والمقترحات . ثم نشروها في مجلدات للاهتداء بها كنظم ومناهج ووسائل ، ثم أصبحت مع دراسات مؤتمراتهم الموضوعية والاقليمية أصولاً وأسانيد للباحثين . (٢٨)

ولم يكتف المستشرقون بمؤتمراتهم الدولية بل دعوا إلي مؤتمرات إقليمية أو جامعية كمؤتمر المستشرقين السوفيت (لينجراد ١٩٣٥-١٩٣٧) وحلقة المستعربين السوفيت (طشقند ١٩٥٧-١٩٥٨) ومؤتمر القانون المقارن (باريس ١٩٥١) ومؤتمر بوردو (١٩٥٦) برعاية جامعتها وجامعة شيكاغو وكان موضوعه التراث الثقافي في العالم الإسلامي من العصر الوسيط إلي منتهى القرن الثامن عشر. وحلقة المستشرقين في بروكسل قد نشر أبحاثها في كتاب بعنوان "تطور العقيدة الاسلامية" (باريس ١٩٦٢) [٢٩]

أما عن المجلات والدوريات الشرقية فقد زادت لدى المستشرقين على ثلاثمائة مجلة متنوعة خاصة بالاستشراق وهي تنشر بمختلف اللغات وبعضها بثلاث وتتناول مباحثها الشرق في لغاته وأديانه وعلومه وآدابه وفنونه قديمها وحديثها، وتأثرها وأثرها ومقارنتها بغيرها، وتفتح صفحاتها للعلماء الشرقيين، ولا تكتفي بالمباحث بل تتجاوزها إلي نشر المخطوطات والوثائق، ومختصرات محاضرات الأساتذة ومصادر الاستشراق وتقويم الكتب في الشرق والغرب.[٣٠]

أما دور النشر الاستشراقية، ففي الغرب دور نشر المصنفات الإستشراقية والاتجار بها ووضع الفهارس العلمية لها ومن أشهرها: في باريس دار نشر أرنست لرو وهي معروفة بنشر المطبوعات الاستشراقية من كتب ومجلات، وباصدار فهرس مفصل دقيق كل عام بعنوان (مسرد عام). وفي إنجلترا دار بروبستاين وشركاه في لندن وتنشر فهرساً دورياً باسمه. وفي أسبانيا

دار مايستري في مدريد. أما في ألمانيا فدار هاراشوفيتش في فيسبادن ولها نشرة شهرية لوصف ما يصدر من الكتب في مصر ولبنان وسوريا والهند والمغرب الأقصي. (٣١)

اما عن كراسي اللغات الشرقية فلقد أنشئت في الغرب منذ العصر الوسيط مئات المدارس والمعاهد وكراسي اللغات الشرقية، ثم تضاعف عددها منذ القرن السابع عشر، عندما بدأت تقوم مثيلاتها على غرارها في الشرق. ووضعت اللغات الشرقية ولاسيما العربية، في مصاف اليونانية واللاتينية، ثم ساوتها باللغات الحديثة: مثل الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية، وأصبح لها من الشأن في الجامعات الأخري باللغات الأخري: أساتذة ومناهج وشهادات، وعلمت معاهد الإرساليات كاثوليكية كانت أو أرثوذكسية أو بروتستانتية أو علمانية، في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، ما علمت أبناء قومها ومللها ونحلها في الغرب ومن المراسلين الرهبان الفرنسيسكانيون والدومنيكيون واليسوعيون والموارنة بالإضافة إلى المراسلين الأمريكيين. (٣٢)

ويعد الحوار مع المؤسسة الاستشراقية الغربية أحد العناصر الهامة للحوار مع المؤسسات الدينية الغربية لسبب هام وهو أن الاستشراق في الغرب نشأ أساساً لخدمة أغراض دينية، ومن هنا فإن الحوار مع المؤسسات الاستشراقية يدعم الحوار مع المؤسسات الدينية الغربية، ولا يجوز تجاهله ؛لأن الدراسات الاستشراقية تدلي برأيها في كل خصوصيات الإسلام ديناً وحضارة وتاريخا.

وتعد هذه الدراسات أهم المكونات لتصورات المؤسسات الدينية الغربية عن الإسلام. [٣٣]

ثانيا: دوافع الاستشراق

الاستشراق هو نتيجة ولكن الدوافع تختلف كثيراً تبعاً لاختلاف الأزمنة والعصور التاريخية، ولاختلاف العلاقات السياسية والدولية، ولاختلاف البيئات الجغرافية، وتنوع المستويات الحضارية، إلي جانب الفروق الفردية، فليس كل المستشرقين صنفاً واحداً، فهم يختلفون في عقلياتهم ونفسياتهم وصفاتهم، فكان هناك من المستشرقين من أبدي إعجاباً وإقبالاً على حياة الشرق، وتحمس للحضارة العربية تحمساً كبيراً، وانعكست هذه الميول والإتجاهات في كتاباته وأبحاثه. ومن المستشرقين من اتصف بالتعصب الأعمي ضد الاسلام أو العروبة أو الشرق فكانت كتاباته كلها سهاما مسمومة، ومنهم من أبدي إعجابه بالاسلام حتي اعتنقه وأخلص له، وانعكس ذلك علي أبحاثه فأقبل يخدم هذا الدين وحضارته بقلمه وفكره، ومن المستشرقين من تأثر بسياسة دولته التي ينتمي إليها فأصبحت أبحاثه صورة لإتجاهات هذه الدولة وأهدافها السياسية أو الإستعمارية، ومن المستشرقين من هم ضعاف النفوس فأصبحت أقلامهم مأجورة لساسة بلادهم أو للصهيونية العالمية، ولكن من المستشرقين أيضاً من اتصف بالعمق العلمي والفهم الحقيقي والإنصاف الواقعي، ومنهم من كرس حياته ووقته وجهده للاستشراق يدرس العلم للعلم ويبحث عن الحقيقة أينما كانت. [٣٤]

دوافع دينية تبشيرية

كـان البـاعث الأول للاستشـراق باعثـاً دينيـاً هـو التعـرف علـى الديــن الإسلامي وعلى عالم الإسلام. ولما كان التعرف الأوروبي علـى الإسـلام وعالمه وليد فترة مجابهة بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي فقـد كـان الهـدف منـه هـو محاربة الإسلام والإساءة إليه والحـد مـن التشـاره، وفي هـذا يـري (بارت) بـأن موقف الغرب المسيحي من الإسلام كان الدفع والمشاحنة. (٣٥)

وقد شهدت العصور الوسطي استشراقاً مـن نتـاج التعصـب الديـني الـذي كان من خصائص تلـك العصـور الوسـيطة. فقـد أقبـل بعـض الأوربيـون علي الاستشراق من أجل الكيد للاسلام والعروبة، وكنتيجة للتعصب ضد المسـلمين والعرب، وأن هذا التعصب الديني كان من أسباب العداء التقليدي بـين الدولـة الإسـلامية والدولـة البيزنطيـة. وقـد أدت العلاقــات المحـدودة بـين المسـلمين والبـيزنطيين في القـرون الأولي مـن العصـر الوسـيط إلى أن الاسـلام ظــل غـير معروف لمعظم أبناء المجتمع المسيحي كما ظـل محمـد صلـي ا لله عليـه وسـلم في الأدب الأوروبي شخصية غامضة. (٣٦)

كانت الحـروب الصليبيـة فرصـة لاتصـال الغـرب بالشـرق، فقـد أطلعـت الغربيين عن طريق الإتصــال بالشرق من جهة والمقارنة بين الإسـلام ودينهم من

جهة أخري، فقد تركت الحروب الصليبية في نفوس الأوروبيين ما تركت من آثار مرة عميقة. وجاءت حركة الإصلاح الديني المسيحي فشعر المسيحيون بحاجة ملحة لإعادة النظر في شرح كتبهم الدينية ومحاولة تفهمها علي أساس التطورات الجديدة التي تمخضت عنها حركة الإصلاح، ومن هنا اتجهوا إلي الدراسات العبرانية وهذه أدت بهم إلي الدراسات العربية الاسلامية؛ لأن الأخيرة كانت ضرورة لفهم الأولي، وكانت هناك رغبة قوية في التبشير بالمسيحية في الشرق، فاستلزم هذا دراسة اللغة العربية علي أيدي المستشرقين لتكون تلك الدراسة عوناً على النجاح في التبشير. (٣٧)

ومن طلائع المستشرقين التبشيريين من رجال اللاهوت المسيحي (جربرت دي أورلياك) الذي كان راهبا نبدكتيا في الأصل وتلقي علوم المسلمين في الأندلس، ولما عاد إلي أوروبا تولي البابوية باسم البابا سلفستر الثاني في نهاية القرن العاشر الميلادي، وأيضا بطرس المبجل، وإدلرد أوف باث، وتوما الأكويني وغيرهم من اللاهوتيين الذين اشتغلوا بالاستشراق.(٣٨)

وفي العصر الحديث انكمشت الدوافع الدينية وتضاءلت، ولكنها لم تنعدم وجوهر كتاباتهم أن الإسلام هو المسئول عما أصاب العالم الإسلامي في العصور الحديثة من تأخر حضاري، بينما كانت المسيحية هي سبب ما شهدته أوروبا من نهضة حضارية، وهؤلاء المستشرقين المبشرين يدعون المسلمين إلى أن يفصلوا حياتهم الدينية عن حياتهم الدنيوية. (٣٩)

وليس غريبا أن يكون هناك صراعا بين الأفكار والعقليات، لأن الصراع بين الأفكار والعقليات سنة الحياة نفسها، ولكن الغريب حقا أن تتصارع الأديان السماوية فيما بينها على الرغم من أن ركيزة وجودها التسامح الفكري والحب الإنساني والتفاهم المتبادل بين جميع البشر. ولكن الروح التي سيطرت على عالمي الشرق والغرب كانت مخالفة لذلك تمام المخالفة.[٤٠]

إنصافا للحق نقول ثانية أنه قامت في العصور الوسطي حركة مضادة لهذه الحركة المتعصبة المغرضة، فقد ظهر من بين الأوروبيين نفر منصفون أبدوا سخطهم علي حملة الإفتراءات والإساءات وقدموا لمواطنيهم كتبا تنصف الاسلام والرسول وتحاول أن تزيل الشبهات التي أثارها الآخرون، ولكن هذه الكتب المنصفة لم تتبع منهجا علميا ثابتا، ولم تخل أيضا من بعض الأساطير، ومن هؤلاء المستشرقين (ليتمار) الذي امتدح الرسول كثيراً لأنه حث أصحابه علىالرحمة وانكار الذات والعطف علي الفقراء والضعفاء. ومنهم أيضا (أوتو) الذي برأ الإسلام مما اتهمه به الكتاب المسيحيون من مظاهر الوثنية، وأكد في عزم أن الإسلام دين التوحيد وأنه يعترف بالمسيحية وسائر الأديان.[٤١]

ويمكن القول بأن الاستشراق -في دراسته للاسلام- عبارة عن أيديولوجية خاصة يراد من خلالها ترويج تصورات معينة عن الاسلام بصرف النظر عما إذا كانت هذه التصورات قائمة علي حقائق أو مرتكزة علي أوهام وافتراءات. وهذا يقتضينا أن نقول: *أن الدراسات الاستشراقية كلما كانت*

بعيدة عن مجالات العقيدة الإسلامية كلما كانت أقرب إلي الموضوعية وأبعد عن التحامل.(٤٢)

دوافع سياسية استعمارية

بدأت الأطماع الاستعمارية الأوروبية في العالم العربي و الإسلامي منذ مطلع التاريخ الحديث، حينما كان الشرق العربي خاضعاً للحكم العثماني. وسارت حركة الاستشراق مع هذه الحركة الاستعمارية في طريق واحد، وكما غزت الدول الأوروبية الشرق الإسلامي بالسيف والحديد والنار فقد غزته أيضا حضاريا وفكرياً وبدأ صراع حضاري بين الحضارة الاسلامية والحضارة الأوروبية.(٤٣) *"الاستشراق ليس اسهاما أدبيا فارغاً حول الشرق، بل أنه لجسد مخلوق من النظرية والتطبيق ما برح لأجيال عديدة موضعا لاستثمارات مادية كبيرة. وقد جعل الاستثمار المستمر الاستشراق من حيث هو المعرفة بالشرق مشبكا يمر من خلاله الشرق إلي الوعي الغربي"* (٤٤)

فمن وحدة الهدف والأطماع أنبثقت العلاقات الوثيقة بين الاستشراق والاستعمار منذ بداية الفكرة الصليبية إلى ميلاد الفكرة الصهيونية التي تسيطر الآن على سياسة الغرب بجميع أشكالها نحو العرب.وقد أصاب الدولة العثمانية ضعف شديد، وأدى ضعف السلطة المركزية في العاصمة الاستانة إلى تفكك الأطراف والولايات، وتطلع بعض الحكام إلى الاستقلال عن الدولة العثمانية

مستعينين بدول أجنبية. فكانت الحماية الفرنسية علي مصر والشام هي الصورة الإيجابية العسكرية لبداية الأطماع الاستعمارية في الشرق العربي، فقدم الفرنسيون مزودين بمدنيتهم الحديثة التي تقوم على العلم والاختراع والحرية والمبادئ الديمقراطية.(٤٥)

وكانت حملة نابليون (١٧٩٨-١٨٠١) أولى الحملات الغربية على مصر في تاريخها الحديث مجهزة ببعثة علمية قوامها علماء أعلام في كل ضرب من ضروب ثقافة ذلك العصر، منها الأثريون والمهندسون والأطباء والمؤرخون والمستشرقون والمترجمون اللبنانيون والمصريون والسوريون من أمثال ميخائيل صباغ (١٧٨٠-١٨١٦) الذى اتصل بالمستشرق دي ساسي، وتالروميز وعمل في المكتبة الوطنية بباريس وإلياس بقطر من مصر (١٧٤٨-١٨٢١) أستاذ العربية في مدرسة اللغات الشرقية بباريس ومصنف المعجم العربي الفرنسي. ولم يقتصر أثر تلك البعثة على حملة نابليون، بل تجاوزها إلي العصور التي تلتها والدول التي تشبهت بها.(٤٦)

وقد كان للمد الاستعماري في العالم الاسلامي دور كبير في تحديد طبيعة النظرة الغربية إلى الشرق وبخاصة بعد منتصف القرن التاسع عشر. وقد استطاع الاستعمار أن يجند طائفة من المستشرقين لخدمة أغراضه وتحقيق أهدافه وتمكين سلطانه في بلاد المسلمين.(٤٧)

ومن بين الأمثلة العديدة في هذا الصدد نذكر المستشرق (كارل هينرش بكر) (ت١٩٣٣) مؤسس مجلة (الإسلام) الألمانية. فقد قام بدراسات تخدم لأهداف الاستعمارية الألمانية في أفريقيا. أما (بارتيد) (ت١٩٣٠) مؤسس مجلةNirIslama الروسية فقد تم تكليفه عن طريق الحكومة الروسية بالقيام ببحوث تخدم مصالح السيادة الروسية في آسيا الوسطي. أما عالم الاسلاميات الهولندي الشهير (سنوك هورجرونيه) (ت١٩٣٦) فقد لعب دورا هاما في تشكيل السياسة الثقافية والاستعمارية في المناطق الهولندية في الهند الشرقية، وشغل مناصب قيادية في السلطة الاستعمارية الهولندية في أندونيسيا، أما المستشرق الفرنسي المعروف ماسنيون فقد كان مستشارا لوزارة المستعمرات الفرنسية في شئون شمال أفريقية.(٤٨)

وبعد غزو إيطاليا لطرابلس لجأت وزارة المستعمرات إلي (نلينو (ت١٩٣٨) لتستعين بخبرته ومعرفته الدقيقة بأحوال العالم الإسلامي، فكان مديرا للجنة تنظيم المخفوظات العثمانية ولمكتب الترجمة، وفي هذا أفاد الحكومة الإيطالية فائدة قيمة، خصوصا فيما يتصل بنقل أسماء البلدان العربية في طرابلس إلىاللغة الإيطالية، ثم في مسألة الخلافة التى أثارها الأتراك في ذلك الحين، وكانت موضوعا لكثير من المناورات السياسية إبان الحرب العظمي وكان لهذا الغزو أثره أيضا في زيادة عناية الحكومة الإيطالية بالدراسات الإسلامية، فأنشأت في جامعة روما إلى جانب كرسي الأدب واللغة العربية كرسياً لتاريخ الاسلام ونظمه وأسند شغله إلي نلينو في سنة ١٩١٥.(٤٩)

وقليلا من هذه النشاطات وعددا محدوداً من هذه المؤسسات وجد وأزدهر بصورة حرة؛ لأن الاستشراق في شكل من أشكال وجوده، فرض حدوداً على الفكر المتعلق بالشرق. وقد خضع في أكثر الكتاب روعة خيال مثل فلوبير، نرفال، وسكوت لضوابط مقيدة في ما يمكن أن يجربوه أو يقولوه عن الشرق، إذ أن الاستشراق كان في نهاية المطاف رؤيا سياسية للواقع.(٥٠)

ففي نهاية القرن الثامن عشر وفي فرنسا ظهر الاستشراق كعلم متكامل قائم على دراسة آثار الحضارة الشرقية المادية والروحية بل يشمل علم الاقتصاد والتاريخ والجغرافيا والسياسة والأدب والأديان والفلسفة.. إلخ، وكان هذا إيذاناً بظهور علم الاستشراق الذي ظهر معه مفهوم "ثقافة الشرق" في مقابل مفهوم "ثقافة الغرب" ثم ازداد ازدهاراً واتساعاً مع بروز التخصص المعرفي في مدارس الاستشراق الغربي، انطلاقاً من مبدأ تركيز مصالح الغرب الاستعمارية والتجارية.(٥١)

ولقد حاولت السياسة أن تستغل قانون (المعرفة–القوة) لصالحها فكانت تصدر بين الحين والحين ما يسمي "شرعة الاستشراق" لكي ترسم الخطوط التي ينبغي أن تعمل في إطارها دراسات المستشرقين، حدث هذا في بريطانيا سنة ١٩٤٧ عندما وضع تقرير "سكاربورد" الذي يوضح للجامعات مجالات العمل المرغوب فيه بالنسبة للدراسات الشرقية، وفي سنة ١٩٦٠ اجتمعت لجنة أخري لتري التطور الذي حدث في مجال الدراسات الشرقية علي ضوء التقرير السابق

وضعت اللجنة "تقرير هايتر" الذي كان من بين توصياته "السعي إلى تحقيق توازن أفضل بين الدراسات اللغوية وغير اللغوية والدراسات الكلاسيكية والحديثة"[٥٢]

وقد كانت كراهية العرب للأطماع الاستعمارية الأوربية مما دفعهم أحيانا إلي إبداء العداء للحضارة الأوربية، فلا عجب أن يكره العرب الأجانب أو يتخوفون منهم، أو لا يثقون فيهم. وهذه الكراهية غالباً ما تنعكس على الحضارات الأجنبية، وتجعل العرب ينظرون نظرة شك وريبة إلى المستشرق ويفسرون الاستشراق تفسيرات سياسية واستعمارية. [٥٣]

دوافع عرقية عنصرية

ولعل الحديث عن الطمع المادي يقود إلي بواعث هذا الطمع، إنها عقدة الشعور بالاستعلاء العنصري، الذي يجعل العالم كله دون مستوي الرجل الغربي من حيث العرق واللون والسيادة. وإذا كان هذا الوهم هو المنطلق لسائر الأوربيين فالمستشرقون ليسوا استثناء عن بني جلدتهم في شعورهم بالاستعلاء العنصري، و هناك مظاهر هامة و بارزة لهذا الاستعلاء العنصرى في كتابات مستشرقين أمثال رينان ونيتشه وغيرهما.[٥٤]

ومن الأمثلة على هذا التعصب الجنسي تلك الآراء التي نادي بها أرنست رينان وذهب فيها إلى تقسيم عقلية البشر إلي عقلية آرية وعقلية سامية. والعقل

السامي بوجه عام لا يقوي علي الإبداع الفلسفي، لأن الوحـدة والبسـاطة همـا الطابع الذي يميز الجنس السامي، وهذه البساطة راجعة إلى أنه جنس غير كـامل يعجز عن إدراك الجزئيات المتعددة المتكثرة ويعجز عـن التـأليف بينهـا في نظـرة كلية.(٥٥)

وهـذا العجـز عـن التـأليف الفلسـفي يتحـدث عنـه أيضـا "ليـون جونتيـه" فيقول: *"يختلف الآريون عن الساميين اختلافـاً أصيلا فـى المناشـط البشـرية ، ومـن أدني الأمور كالطعام والثياب إلي أعلاها كالنظم الإجتماعية والسياسية. فالعقل السامي يترك الأشياء مفرقة ومفككة كما يصادفها، وكل ما يفعله إزاءها هو أن يقفز قفزات مباغتة من شئ إلي شئ بغير روابط ينسقها معـا، بما يـراه فيهـا مـن تـدرج علـى حـين أن العقـل الآري يركـب الأشـياء المختلفـة تركيبـاً يعتمـد علىروابط متدرجة تجعلها وثيقة العرى بعضها مع بعض، حتى ليصبـح الانتقـال من شئ إلى شئ أمراً طبيعياً "* .(٥٦)

ويقول دنكان ماكدونالد: *"ليست الحياة بأسرها في نظـر السـاميين إلا مركباً طويلاً يبدأ من المحيط العظيم لينتهي إلى المحيط العظيم مرة أخـري. فليـس في العالم من حق سوي الله، فمنه نشأنا وإليـه نعـود، ومـا علـى الإنسـان إلا أن يخشى الله ويعبده، أما هذه الدنيا فخادعة تسخر ممن يركنـون إليهـا، تلـك هـي النغمة السائدة في الفكر الاسلامي كله، وهي الإيمـان الـذي يرتـد إليـه السـامي آخر الأمر دائما"* .(٥٧)

إن هذا الاستعلاء المتدثر برداء الوطنية والقومية إنما كان رد فعل صارخ لنزعة عنصرية حملتها أمم أوروبا من قبل عصر النهضة، بل ترجع في جذورها إلى حضارتي اليونان والرومان اللتين كانتا تقسمان الناس إلى سادة وعبيد، وفي العصور الوسطي إلى سادة ونبلاء وعبيد ورقيق، وحين جاء عصر النظريات العلمية حاول الغربيون تقنين هذه النظرية المستعلية في شكل نظريات علمية. (٥٨)

وقد ازدادت روح التعصب لدي الغربيين بعد ظهور الدولة العثمانية وتوسعها في القارة الأوروبية، دخل الاستشراق في مرحلة متميزة وقد اعترف بذلك جوستاف لوبون فقال: *"لا جرم أن أتباع محمد كانوا خلال قرون طويلة من أخوف الأعداء الذين عرفتهم أوروبا، فكانوا بتهديدهم الغرب بسلاحهم في عهد شارل مارتل، وفي الحروب الصليبية، وبعد استيلاء العثمانيين علي الآستانة، يذلوننا بحضارتهم السامية الساحقة. ولقد تراكمت الأوهام الموروثة المتسلطة علينا، والنقمة علي الإسلام وأتباعه عدة قرون حتي أصبحت جزءا من نظامنا"*. (٥٩)

ويرسم (كرد علي) صورة لأحقاد أوروبا على العثمانيين مما أدى إلى تعصب فكري وديني وقومي. فيقول:" *وبديهي بعد هذه الطوائل والأحقاد التي طالت لياليها السود، خصوصا بعد أن هزت الدولة العثمانية في العصور الأخيرة أعصاب أوروبا زمنا طويلا أن يقول الخصم في خصمه ما يحط من قدره ويصغر*

من أمره، ولا يفوتنا ان الجهل كان فاشيا في الغـرب، وأن الديـن كـان مسـيطرا على كل عالم وباحث، وأصبحت آراء المؤرخين تختلف في الجوهر والعـرض فـي الحادثـة الواحـدة؛ لأن مـن مظـاهر هـــذا العصـر اشـتداد سـلطان التعصــب القومي"[٦٠]

وليس لدينا ما نرد به على هذه العصبية سـوي اعـتراف جولـد تسـهير فيقول: *"إننا اعتبرنا الديـن الإسـلامي مسـئولا عـن عيـوب أخلاقيـة، ومسـئولا كذلك عن ركود عقلي، وكل ذلك لميولنا نحو جنسنا"* .[٦١]

وإذا كان العقل السامي –كما يقول جوتييه– يقفز من جزئيـة إلى جزئيـة، فذلك لأنه فنان. والإنتقال المباغت من جزئية واحدة إلي جزئية أخري، هو بعينه ما يطبع نظرة الفنان إلى ما حوله من أشياء. ووجه الخطأ عنـد جوتييـه هـو أنـه حصر النظر في هذا الجانب وحده بحيث فاته الجانب الآخر وهو الجانب العقلي العلمي الذي ظهر في مناهج فلاسفة العرب وعلمائهم.[٦٢]

ويفتقد المرء الموضوعية في كتابات معظم المستشرقين عن الدين الاسـلامي في حين أنهم عندما يكتبون عن ديانات وضعية مثل البوذية والهندوكيـة وغيرهـا يكونون موضوعيين في عرضهم لها، فالاسلام فقط مـن بـين كـل الديانـات الـتي ظهرت في الشرق والغرب هو الذي يتعرض للهجوم، والمسلمون فقط مـن بـين الشرقيين جميعا الذين يوصمون بشتى الأوصاف، ولعل تفسير ذلك يعود إلي أن

الاسلام كان يمثل بالنسبة إلى أوروبا صدمة مستمرة، ويمكن القول بأن الإستشراق من الناحية النفسية يعد صورة من صور جنون الإضطهاد. فالإسلام لايزال يمثل تحدياً على كافة المستويات.(٦٣)

ويمكن تفسير الاخفاقات المنهجية للاستشراق إما بالقول إن الشرق الحقيقى مختلف عن الصور التى يقدمها المستشرقون له ، أو بالقول إن المستشرقين ما داموا غربيين فى معظم الحالات لايمكن أن يتوقع منهم أن يمتلكوا حساً داخلياً بما هية الشرق ، وكل أوروبى كان فيما يمكن أن يقولوه عن الشرق عنصرياً عرقياً ، فالمجتمعات البشرية أو على الأقل الثقافات الأكثر تقدماً نادراً ما منحت الفرد شيئاً عدا العنصرية ، والتمركز العرقى للتعامل مع الثقافات الاخرى . (٦٤)

وهناك حقيقة هامة يتجاهلها المستشرقون ببساطة وهى أن الحضارة الغربية – والتى يصفونها باعتزاز بأنها حضارة مسيحية – مبنية فى الأصل على تعاليم رجل شرقى وهو المسيح عليه السلام ، وعلى ما نقلوه عن العرب من علوم ومن تراث قديم تطور على أيدى العرب . وهذه الحقيقة تجعل التفرقة المبدئية إلى شرق وغرب والتى يعتمد عليها الاستشراق أمراً مخالفاً للمنطق فالمسيحية دين شرقى ، والزعم بأن الغرب متقدم لأنه يدين بالمسيحية والشرق متخلف لأنه يدين بالاسلام زعم لا أساس له من العلم والواقع ، فالتقدم الذى يشهده الغرب اليوم فى مجال العلم والتكنولوجيا لا علاقة له بالمسيحية كدين ،

والتخلف الذي يعـاني منـة الشـرق لا يتحمـل الإسـلام وزره . فهـذا التخلـف عقوبة مستحقة من الإسلام على المسلمين لتخليهـم عنـه لا لتمسـكهم بـه كمـا يزعم الزاعمون (٦٥) .

إن الغرب لايفرقون ولايفصلون بين العلم والحكمة ، أي أنهم لايضيعـون الهـدف ، ويضعـون نصـب أعينهـم المعنـى والنهاية لكـل عمـل ، ولايعتـبرون الحوادث حتماًوقعاً إنما مجرد اشارة . والغرب الآن بحاجة إلى الإسلام أكثر مـن أي وقت مضى ليعطي للحياة معنى وللتاريخ مغزى وحتى يغير أسـلوب الغـرب في الفصل بين العلم والحكمة أو فصل التفكير عن الوسائل وفصل التفكـير عـن النتائج (٦٦) .

دوافع علمية موضوعية :

بعد أن تخلـص المستشـرقون مـن الاراء القديمـة ومـن كـل لـون مـن ألـوان الانعكاس ، وبعد أن اعترفوا لعالم الشرق بكيانة الخـاص وحياتـه الخاصـة وعنـد ذلك أجتهد المستشرقون في نقل صورة موضوعية للشرق ، وفهـم الموضوعـات الشرقية فهماً موضوعياً ، واستمرت جهود المستشرقين نحـو تنقيـة الاستشـراق من شوائبه الدينية والاستعمارية حتى تاريخنا المعاصر ، حيث وصل الاستشـراق إلى مرحلة التحول النهائي فأصبح علماً قائماً على النقد التاريخي . ويحدد بارت مهمة المستشرق المعاصر : *هي اختراق الأفق الفكري الذي تفرضه البيئة حولنا والقاء نظرة إلى عالم الشرق ، لكي نتعلم من الكيان الغريب علينـا كيـف نحـس*

نهم امكانيات الوجود الانساني؟ وكيف نحس بهذا فهم ذاتنا نحن في نهاية المطاف " (٦٧) .

فالباعث على دراسة اللغات الشرقية في بداية الأمر كان دينياً وحربياً في القرون الوسطى ، ثم تحول بعد ذلك إلى أغراض علمية هدفها كشف ماتكنه العلوم والفنون الشرقية من كنوز ثمينة. وبتقدم هذه الدراسات اتصل حبل المودة بين الشرق والغرب وتوثقت العلاقات العلمية بين الدول الشرقية والغربية ، وكان للمستشرقين فضل في تنبيه الأفكار بمؤلفاتهم إلى ادراك الحقيقة الخالدة التي طالما أنكرها الغربيون وهي أن المدنية الاوروبية الحديثة مبعثها الشرق وعلومه وفلسفته وحضارته(٦٨) .

وكان استقلال الدول العربية والإسلامية من عوامل اتجاه الاستشراق هذه الوجهه العلمية ، كما أن انهيار النفوذ الاوروبي الاستعماري في معظم الدول العربية والإسلامية صرف المستشرقين الى الجوانب العلمية ، فقد انهار الاستعمار الذى كان سند الاستشراق ، ولذ رأى كثير من المستشرقين أن يصبح العلم والحقيقة أساساً لاستشرافهم ، لكن رواسب الأطماع الاستعمارية الاوروبية لاتزال باقية في نفوس بعض العرب والمسلمين ، فظلوا ينظرون نظرة شك وحذر إلى الحضارة الاوروبية وأفكار المستشرقين (٦٩) .

وقد اصبح الاستشـراق في العـالم الاوروبـي الحديـث كلـه مـادة علميـة معترف بها من الجميع ، وأصبحت مادة علمية جديرة بالوجود . وهي ممثلــة في كل جامعة من الجامعات بكرس رسمـي يشـغله أسـتاذ ثـم هنـاك عددعظيـم مـن وظائف المدرسين والمعيدين في تخصص الاستشراق الى جانب الأسـاتذة ، ويعـني هذا أن الناشئة من المستشرقين يلقون مايؤمن مستقبلهم من الناحية الماليــة نوعـاً ما، والمجتمع الاوروبي والحكومات الاوروبيـة يضـع تحـت تصـرف المستشـرقين الامكانيات اللازمة لإجراء بحوث الاستشراق وللحفاظ على نشاط المستشـرقين التعليمي في هذا المضمار [٧٠] .

ويخدم المستشرقون أهدافهم التي وضعوها لأنفسـهم بـإخلاص تـام هـذه الأهـداف وإلىتفـان الى أقصـى حـد وبكـل الوسـائل . وعندمـا أراد المستشـرق الهولندي سنوك هور جرونيه أن يكتب كتاباً عن مكة لم يثنه عن عزمـه لدراسـة مكة على الطبيعة أنه مسيحي لايجوز له أن يدخل مكة ، فانتحل إسماً إسلامياً هو عبد الغفار وزار مكة عام ١٨٨٤ وأقـام هنـاك مـدة خمسـة شـهور وكـان يجيـد العربية كأحد أبنائها ، وبعد هذه الرحلة كتب عن مكة كتابين همـا :(الحـج الى مكة) و(مكة وجغرافيتها في القرن التاسع عشر)– في جزئين – وصف فيه مكة وصفاً دقيقاً شاملاً مع عدة خرائط [٧١] .

يقول أندريه ميكيل : *" لقد مضى زمن الـرواد الأوائـل مـن المستشـرقين الذين رأوا في دراسة العربية زينة للعمـل الدبلوماسـي أو البحـث العلمـي أو في*

مجال الدفاع عن المسيحية وانفتحت طـرق جديـدة نحـو الدراسـة المتعمقـة للغـة والعلوم والعقيدة والتاريخ " هذا اللون من الدراسات المتعمقة الـتي يشـير اليهـا ميكيل والتي استطاعت أو حاولت أن تتخلص من سـيطرة فكرةالهـدف المباشـر الـذي تتجسـد فيـه النتيجـة المتوخـاه ربمـا مـن قبـل أن تتضـح خطـوات العمـل ومعطياته الموضوعية ، هذا اللون قدم فائدة لاتنكر وأعلاماً مرموقين ساعدوا في تطوير الدراسات الأدبية واللغويـة وقدمـوا مـن ذواتهـم نمـاذج تحـتذى في مجـال الإخلاص للفكر والتفاني في سبيل تجليتها وحسن العطاء المستمر[٧٢] .

ولاشك أن ظهور شخصية سلفستر دي ساسى (١٧٥٨– ١٨٣٨) فـى فرنسا يعد بداية حقيقية لظهور الدراسات العلمية المنظمة في مجال الاستشـراق حول الأدب العربي ، والنزعة الموضوعية الحديثة في الاستشراق مدينـه لساسـى بشخصيته التي أحبت العربية وتعمقت في دراستها ، وبمدرسته التي انتمـى اليهـا عشرات الرواد في مجال الاستشراق من مختلف البـلاد الأوروبيـة وبنزعتـه الـتي جعلت الاستشراق يتحرر مـن المرجعيـة الدينيـة . وقـد تخـرج علـى يـد ساسـى (شامبليون) مكتشف حجر رشيد [٧٣] .

وقـد شـهد القـرن التاسـع عشـر والعشـرون دراسـات كثـيرة وجـادة للمستشرقين مثل المستشرق الألمـاني تيـودور نولدكـه (١٨٣٦– ١٩٣٠) قـد كتب حول الدراسات العربية والشرقية نحو سبعمائة بحث وأنه ظل محافظاً على عقلانيته وتجرده في مواجهـة مـن يهتـم ويختلـف معهـم في الانتمـاء وأن تلميـذه

كارل بروكلمان (١٨٦٨-١٩٥٦) قد عكف على تاريخ الأدب العربي ويجمع في كتابه الضخم (تاريخ الأدب العربي) ويتابعة بملاحق يصدرها حتى عام ١٩٤٢ موفراً بذلك وحده جهود عشرات الباحثين وفاتحاً الطريق أمام مئات الموضوعات للبحث والاستقصاء .

أما أسيس بلاسيويس فقد ترك بدوره نحو مائتين وخمسة وأربعين كتاباً وبحثاً حول الفكر العربي عالج فيه موضوعات متعددة مثل الفلسفة والتصوف والتاريخ والدين والأدب وأضاء جوانب كثيرة عن علاقة الأدب العربي بالفكر العالمي .

أما المستشرق الانجليزي إدوارد لين فقد أنفق ثلاثين عاماً من عمره كي يؤلف قاموساً عربياً أسماه(مد القاموس) في ثمانية أجزاء. والقائمة طويلة يضاف اليها آدم متز في عمله الدؤوب الرائع حول الحضارة الأسلامية في القرن الرابع الهجري. وريجيس بلاشير (١٩٠٠-١٩٧٣) في دراساته حول تاريخ الأدب العربي، وحول ابي الطيب المتنبي وأندريه ميكيل الذي يثابر منذ أكثر من ربع قرن لإعطاء صورة موضوعية منصفة عن الأدب العربي قديمة وحديثة (٧٤) .

تحدث المستشرق الألماني بارت عن آماله بالنسبة لحركة الاستشراق عامة وفي ألمانيا خاصة فقال :" *وهناك آمال تختلج في أنفسنا في أمر توسيع وتطوير الاستشراق الالماني .... فإن عدد الأبحاث التي تتناول تاريخ الأدب مازال قليلاً*

نسبياً ومازال البحث في الأدب العربي الحديث في بدايته لم يتجاوزها إلاقليلاً. وهناك طائفة كبيرة من الموضوعات والمشكلات الهامة تتطلب المزيد من الجهد ،ولدينا جيل جديد مؤهل نابه مستعد للعمل ، والدلائل كلها توحي بأن فروع العلوم العربية والاسلامية ستستمر فى الازدهار والنماء بالجامعات الألمانية في المستقبل " (٧٥) .

هكذا نجد أن التوجه الإيجابي ليس من كل المستشرقين ولكن من بعضهم الذين يمكن أن نصفهم بالاعتدال والحيدة العلمية وعدم التحامل على الاسلام وهؤلاء لايزالون قلة بين المستشرقين .ويمكن الاستفادة من هذا الخط المعتدل لهذه القلة من المستشرقين والدخول معهم في حوارات علمية لتقوية جانبهم على أمل أن يصبح إتجاههم في يوم من الأيام خطاً عاماً للاستشراق بصفة عامة(٧٦) .

ثالثا : ميادين تأثير الإستشراق

للمستشرقين جهود متصلة ومشتركة عن الشرق العربي فتحت صفحات جديدة في تاريخ العالم ، واهتدى بها الباحثون كنظم ومناهج و وسائل في الحركة الثقافية ، ورجع إليها المحققون أصولاً وأمهات وأسانيد (٧٧) .

ودراسة الاستشراق قد أثرت في جميع الميادين التي تتعلق بالعرب خاصة وفي كل مايتعلق بالإسلام بوجه أخص . حيث كشفت عن مخلفات لم تكن

معروفة وساعدت على نشر مخطوطات قيمة ، مكنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها ، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذخائرها الى اللغات الأوروبية الحية ، ونشأ عن هذا الجو من البحث والدراسة واستيعاب أبواب الثقافة العربية الإسلامية بين لغة وأدب وتاريخ وسياسة وتفسير وتشريع وعلوم وفلسفة ، وقد وضعت في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة عن مقالات مختصرة في الجرائد والمجلات العلمية وكتب ومؤلفات موسعة مستقلة وما الى ذلك [٧٨] .

ولاشك أيضاً أننا مدينون لكثير من المستشرقين بطائفة كثيرة من المصنفات التي أسهمت بنصيب كبير في ثروة الفكر ، وخاصة بعد ترجمتها إلى العربية . فقد أوضحت كثير من الحقائق العلمية ، وأضافت إلى مكتبتنا العربية العديد من الأبحاث، وقد يكون للعقلية العربية المنظمة القادرة على البحث والتحليل و التتبع أثر في ذلك الطابع الذي تتسم به دراساتهم وابحاثهم [٧٩] .

تحقيق كتب التراث :

إن أفضل خدمة قدمها المستشرقون لتراثنا العربي والإسلامي هو قيامهم بتحقيق الكثير من مخطوطاته ، اذ لم يكتفوا بجمع المخطوطات وصيانتها وفهرستها ، وانما عمدوا الى احيائها بنشرها عن كفاية وجلد على أحدث منهج علمي من قراءة نصوصها الصعبة في أوراق طمس الزمن الكثير من ملامحها ، ثم مقابلتها بنظيراتها والتماس الأصالة فيها ، والتثبت من صحة نسبتها الى

أصحابها ، مهما كلفهم ذلك من وقت وعناء ومال ، من ذلك (فلوجيل) الذي قضى خمسة وعشرين سنة في جمع مخطوطات كتاب (الفهرست) لابن النديم ومات ولم يتم تحقيقها ، وكذلك قضى ثلاث عشر سنة في تتبع مخطوطات (كشف الظنون) لحاجي خليفة ، وقام بتحقيقه مع ترجمة لاتينية طبعت في ليدن عام ١٨٥٨ م ، وفعل مثل ذلك في كتاب (التعريفات)للجرجاني الذي حققه ونشرة سنة ١٨٣٧ م [٨٠] .

وحرص المستشرقون على تصحيح ما في المخطوطات من تحريف أو تصحيف ونقدها وتمحيصها في ضوء التقنيات الحديثة والمكتشفات الأثرية ، مع التزام الأمانة في إيراد النص ،اذ لايبيح احدهم لقلمه أن يتناول كلمة أو حرفاً بالحذف أو الاضافة أو التغيير ، كما حرصوا على شرح غوامضها والاستدلال عليها في الحواشي علاوة على تحرير مقدمات اضافية لها وتزويدها بمعاجم تفسر اصطلاحاتها فضلاً عن فهارس الأعلام والأماكن والكتب والقبائل الواردة فيها . وهذا المنهج العلمي الذي انتهجوه صان معظم أقلامهم من الذلل إلى حد كبير ومن أبرز التحقيقات ما قام به المستشرق البريطاني (بيفان) من تحقيق نقائض جرير والفرزدق في (١١٠٢) صفحة ، وذيله بتعليقات وشروح وفهارس بلغت (٣٦٧) صفحة . ومثلة قيام الهولندي (دي غويه) بتحقيق تاريخ الطبري في (٨٠٠٠) صفحة مع (١٥٠) صفحة مقدمة وفهارس . وربما تعاون عدد منهم في تحقيق بعض المخطوطات كالذي فعله (دي غويه) مع (أهلوارد) في تحقيق (فتوح البلدان) للبلازري ، وكالذي صنعه (سخاو) وثلاثة من

مستشرقين آخرين في تحقيق (الطبقات الكبرى) لابن سعد ، وهكذا وفر لنا المستشرقون الوف الذخائر العربية محررة موثقة مرتبة وجعلوها في متناول أيدي البا حثين في كل مكان ، وعندما نفذت طبعاتها وتقادم بها الزمن ، لم تجد دور النشر في البلاد العربية خيراً من تصويرها وإعادة نشرها بالشكل الذي أنجزه المستشرقون ولقد عرفنا الكثير من كتب تراثنا محققة و مطبوعة على أيديهم (٨١) .

ولقد أعان رجال الاستشراق على أصالة بحوثهم أنهم وقع لهم من كنوز التراث الشرقي والعربي وذخائر أفكاره مالم يقع لأهله وأصحابه . فقد جاء حين على المخطوطات العربية كانت مجهولة القدر عند أصحابها الذين هم اولى الناس بها ، وأحقهم بصيانتها وحفظها ، فانتقلت إلى خزائن الغربيين ومن هنا أكبوا عليها ، وعكفوا على دراستها ، وأطالوا البحث فيها حتى استقام لهم من ذلك دراسات سبقونا اليها ، وكنا نحن أحق بهذا السبق (٨٢) .

ولذا فقد استفاد التراث العربي عندما طبق المستشرقون منهجهم العلمي على هذا التراث ، فقد خلت نفوسهم وقلوبهم وعقولوهم من آثار تلك العصبيات والمنازعات والأهواء ، ولذا كانت آراؤهم علمية خالصة ، وإن لم ترض بعض المسلمين الذين لايزالون متأثرين بتلك العصبيات القديمة (٨٣) .

اعترافاً بهذه المكانة التي إحتلها المستشرقون في عملية تحقيق التراث : صارت بعض المؤسسات العلمية العربية تكلف البعض منهم بأعمال التحقيق ، إذ كلف المجمع اللغوي المصري مثلاً (نللينو)بتحقيق كتاب (أعلام البلدان في بلاد الإسلام) ، وضمت جامعة القاهرة (ليفي بروفنسال) إلى لجنة تحقيق كتاب (الذخيرة) لابن بسام . ونشرت مجلة المجتمع العلمي العربي في دمشق دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد وعدد من دور النشر العربية الكثير من نفائس المخطوطات باقلام بعض المستشرقين مثل (كرنكوف) وغيره [٨٤] .

وقد لعب الاستشراق دوراً مؤثراً لايمكن إغفاله أو إنكاره ، إذ وضع علماؤه القواعد الأساسية للسير عليها في نشر المخطوطات وتحقيقها معتمدين على المبادئ التي توصل اليها علماء الآداب الكلاسيكية في أواسط القرن التاسع عشر . وقد استخدم المستشرقون هذه المبادئ في إحياء الكتب العربية وإن لم يؤلف فيها تأليفاً خاصاً . إلى أن جاء المستشرق (برجستراسيد) فألف في هذا الفن من خلال محاضراته التي ألقاها على طلبة التخصص بكلية الآداب بجامعة القاهرة عام ١٩٣١-١٩٣٢ م . واصدر بعده بوقت (بلاشير) و (سوفاجيه) كتابهما بالفرنسية في هذا الموضوع بعنوان (قواعد نشر النصوص العربية وترجمتها) [٨٥] .

دراسة الأدب العربي :

حاول علماء الاستشراق أن يحيطوا بالادب العربي إحاطة كاملة فبحثوا في كل مايتعلق به معتبرين تاريخه أساساً لذلك ، ومن هنا واجهوا معضلة تأريخه ونشأته وتكوينه ومنزلته وتطوره ، وأرادوا أن يحلوها ، ولكي يقوموا بذلك كان عليهم أن يبدأوا دراساتهم للادب العربي على اساس جديد . وهكذا ذهبوا الى تقسيم الادب العربي الى عصور وكأن هذا أمر جديد فيه بوجه عام ، اذ لم يقم مؤرخوه القدامى بتقسيمه على هذا الأساس ، بل كانوا يركزون جهودهم على وضع الأدباء في إطار تاريخي حسب مواليدهم حيناً ، أو وفاتهم حيناً ، أو مواضيع أدبهم أحايين . ولذلك كله كانت محاولة الاستشراق لدراسة الأدب العربي عن طريق تأريخه و تقسيمه إلى عصور مختلفة صدى جديداً فرضه عليه تطور الدراسات الأدبية في العالم ، حتى سلك المستشرقون مسلك مؤرخيهم الغربيين في دراسة آدابهم المختلفة ، وهكذا أخذوا إتجاهاً جديداً في دراسة الادب العربي . وتأثر بهم علماء العرب المحدثين كل تأثير . ولو أخذنا أياً من الدارسين العرب المحدثين للادب العربي وتاريخه لبدا لنا أثر الاستشراق في هذا المجال واضحاً جلياً كل الجلاء [٨٦] .

واذا كان تأثير الاستشراق في الادب العربي المعاصر عظيماً بحله مشكلة التحقيب في تاريخه ، فقد ترتب على ذلك ايضا اثره العظيم البالغ أيضاً بحله

مشكلة التبويب . اذ قام علماؤه بتنظيم العلوم العربية وتنسيق مادتها على اساس علمي منهجي سليم ، ولهذا التأثير أهمية بالغة فيه ، فمهمة المراجع الأساسية هي تسهيل مهمة الباحث في الكشف عن المادة التي يسعى الى تحصيلها لكي يقوم بعد ذلك ببحثها وغربلتها ونقدها [٨٧] .

ففي دور المستشرقين في تاريخ الادب العربي يقفز الى الذهن دوماً كتاب (تاريخ الادب العربي) لكارل بروكلمان الالماني ، ولعل أبرز مايميزه في منهجه هوتحديده لمفهوم الادب العربي ولاسيما فيما قبل العصر الحديث ، حيث توسع في هذا المفهوم ليشمل كل نتاج الفكر و الحضارة العربية والاسلامية ، وهو في ذلك يختلف عن كثير من الدارسين ـ المستشرقين والعرب ايضاً ـ الذين قصروا مفهوم الأدب على الأعمال الإبداعية . ومن هنا يعد كتابه مرجعاً شاملاً لكثير من العلوم والمعارف العربية التي لاتقتصر على الأدب بمفهومه الاصطلاحي .

ومن الدراسات التاريخية كذلك مايهتم بالشعر كدراسات آبري في الشعر أو (الشعر العربي الحديث) . ومنها ماقد يختص بالنثر كدراسات جب التي نشرها باللغة العربية تحت عنوان (بدء التأليف النثري) و (نشأة الإنشاء الأدبي) على التوالي وقد أعاد نشرها في كتابه المشهور (دراسات في الحضارة الاسلامية) .

لكن النصيب الاوفر في تـاريخ الادب العربـي عنـد المستشـرقين يـرد في (كتب دراسية) الى تقديمه في صورة منهجية معتدلة الحجم ، محددة الهدف لطلبة الجامعات المهتمين بالدراسات الشرقية، ومن أقـدم كتـب هـذا النـوع : كتـاب هورث وعنوانـه : (تـاريخ الادب العربـي) (لنـدن ١٩٠٣) وكذلـك كتـاب نيكلسون وعنوانه : (تاريخ الادب العربي) (١٩٠٧) كما أصدر المستشـرق جابريلي (تاريخ الآداب العربية) (ميلان ١٩٥٢) وفي نفس الفترة –تقريـا– طبعت محاضرات كارل نلينو التي القاها في جامعة القاهرة بعنوان (تاريخ آداب اللغة العربية) وقد اعتبر كثير من دارســي الأدب العربـي في الجامعات الغربيـة (كتاب الادب العربي) للمستشرق الروسي نيلسنسكي دراسـة مسحية مفيـدة لهذا الادب . هكذا تتسم النظرة التاريخية للأدب العربي لدى المستشرقين بقـدر كبير من التنوع والشمولية [٨٨] .

ان الشرق والغرب تباريا في نهضة الأدب العربـي في القـرن التاسـع عشـر بعد خمولها واستخراج الغرب من خزائنه كنوزه المدفونة فسحرت لـدى نشـرها ألباب أبناء الشـرق فتسـارعوا الى إحـراز جواهراهـا والاسـتقصاء مـن مناحلهـا فأتسعت بها مداركهم وشحذت أذهانهم وتحسن ذوقهم ولم يأنفوا أن يسـتعيروا من اهل الغرب ما وجدوه موضحاً لرقي أدبهم ومهدوا لمن جاء بعدهـم السـبيل لتبلغ اللغة والأدب أوج كمالها [٨٩] .

دائرة المعارف الإسلامية :

تمثل دائرة المعارف الاسلامية عملاً مشتركاً واسع النطاق ، أشترك فيه عديد من المستشرقين ، فهي تمثل التعاون العالمي ، وقد اشترك في التخطيط لها إشتراكاً حاسماً المستشرق (سنوك هورجرونيه) وقام على التنفيذ خلفه على كرس ليدن المستشرق (ارنت يان فينسنك ١٨٨٢-١٩٣٩) واشترك لفيف من المستشرقين في إعداد هذه الدائرة ، وساهم الالمان فيها مساهمة فعالة فقد أشترك في نشر الجزء الاول من الدائرة الذي تم وظهر عام ١٩١٣ من الجانب الالماني أرتو شادة (١٨٨٣-١٩٥٢) وريتشارد هرتمن(١٨٨١-١٩٦٥) وفي الجزء الثاني الذي ظهر عام ١٩٢٧ هانس باور (١٨٧٨-١٩٣٧) واشترك (فيللي هيفننج) في مسؤلية نشر الجزء الثالث والجزء الرابع والمجلد التكميلي تلك المجلدات التي جرى العمل فيها في وقت واحد وخرجت في الاعوام ١٩٣٦-١٩٣٧-١٩٣٨ على التوالي [٩٠] .

وقد كان ظهور دائرة المعارف الاسلامية بفضل جهد بذله علماء الاستشراق في العالم بأسره ، ولابد ان نعتبرها أكبر عمل قاموا به على الاطلاق. وقد استهدفوا باخراجها أن يجمعوا معلوماتهم وأبحاثهم وأفكارهم في مؤلف واحد شامل يحيط بكل مايتعلق بالاسلام والعرب والقرآن ، ولم يأت مؤلفهم هذا اعتباطاً وانما أعدوا له قرابة عشرين سنة أو يزيد ، اذ بدأت فكرته تراودهم

منذ بداية القرن التاسع عشر ، حيث أخذوا يجمعون المواد ويوزعون جمعها على العلماء ويرتبونها حسب الهجاء.

هكذا جاءت فكرتهم بنتيجة ضخمة حتى بدأت تظهر دائرتهم الإسلامية تباعاً من عام ١٩١٣حتى عام ١٩٣٤ .وأصبح الكتاب في جملته من أهم الكتب التي تفيد الباحث وترشده الى اهم ما قيل في الموضوع وتدل على خير الكتب العربية والافرنجية التي يصح أن يرجع إليها الباحث للاستزادة منها ، ومن أجل هذا كله اضطر العلماء العرب المحدثون أن يرجعوا إليها حتى وضح أثرها في الادب العربي المعاصر.

ويعتبر منهجاً مثالاً يحتذى به ، اذ عني أصحابها بتوزيع كتابة مادتها على المتخصصين فيها الذين لهم خبرة طويلة في بحثها : وسبر أغوارها والنظر اليها ، وقد اتبع منهجاً أبجدياً في اخراجها مما يسهل أمر البحث فيها والرجوع اليها والاستفادة منها .اما قيمتها فترجع الى شموليتها أكثر منها إلى موضوعيتها ، اذ جمع اصحابها أغزر مادة كان يمكن حينئذ جمعها حول موضوع واحد في مكان واحد، وأحالوا الباحث فيها الى اكبر قدر ممكن من اهم المراجع [٩١] .

يقول كرد علي :"من الكتب المهمة التي نشرت في مدينة (ليون) الهولندية بلغات العالم الثلاث الألمانية والفرنسية والإنجليزية كتاب(دائرة المعارفالاسلامية)

وتعد هذه الدائرة بماضمنت لها من مؤازرة أعاظم الباحثين من علماء المشرقيات ، من أجمع ماكتب عن الإسلام وأصول أهله وبلدانه وتقويمها ، وهو عمل جليل لم يخل -للاسف- وجهه الجميل من تشويه قليل أتاه ذلك الذي ينظر الى الاسلام بعيون البغيض ، وأعني به (لامانس) فأساء الى الحقيقة في مقالاته ، ظاناً أن هذه الدائرة ايضاً بوق دعاية ملهبية، وأن على الداعية ان يحتال لبث دعوته " (٩٢) .

دراسة التاريخ العربي الإسلامي :

ظهر عدد كبير من المستشرقين امتاز بدقة البحث وإتقان الطريقة العلمية وتطبيقها على الدراسات العربية ، وبشمول النظر واتساعه والتطرق الى جوانب متعددة من الحضارة الإسلامية ، وقد قاموا بنشر عدد كبير من كتب التاريخ العربية ، وكتب اخرى تتناول جوانب كثيرة من الحضارة العربية ، نشراً علمياً دقيقاً ، كما اهتموا بجميع المواد الاولية والوثائق الاصلية لدراسة التاريخ .(٩٣)

وقد اهتم المستشرقون بدراسة بلاد العرب وقبائلهم وظهور الإسلام ودوره التاريخي والتشريعي وكثير من الموضوعات التي تتصل بالعرب وتاريخهم ، ونرجع في ذلك الى برنارد لويس (العرب في التاريخ) الذي تناول فيه العرب

قبل الاسلام ، محمد وظهور الإسلام ، ثورة الإسلام، الحضارة الإسلامية . وكذلك كارل بروكلمان (تاريخ الشعوب الإسلامية) الذي بحث في العرب والامبراطورية العربية الإسلامية ، والدول الاسلامية بعد الحروب العالمية الثانية وغيرها من المسائل التي تختص بالعرب والمسلمين وقضاياهم .ل.أ. سيد يو (تاريخ العرب العام) الذي درس جغرافية بلاد العرب . بالاضافة الى كتابات فيليب حتي (العرب تاريخ موجز) فرانز روزنتال (علم التاريخ عند المسلمين) [٩٤] .

وقد اهتموا بدراسة الحضارة العربية الإسلامية نشأتها وتطورها وازدهارها ومعابرها الى أوروبا وتأثيرها وتأثيرها وفضلها على الغرب في كثير من الميادين وغيرها من الإنجازات الحضارية التي سنها الإسلام ورجاله . ونرجع في ذلك الى م بدارسة تعريف الحضارة

العربية الإسلامية ليفي بروفنسال(حضارة العرب في الاندلس) الذي تناول الغرب الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية . سيجرد هونكة (فضل العرب على اوروبا) كذلك آدم متز (الحضارة الإسلامية) وقد عالج فيه تقريبا كل الموضوعات التي تتعلق بالإسلام ونظامه الفكري والسياسي والاقتصادي . كما عالج موضوعات الأدب والفن واللغة والعلوم وغيرها . بالاضافة الى كل من جاك .س.ريسلر (الحضارة العربية).ي.هل (الحضارة العربية) [٩٥]

وعلى الرغم من ذلك فمحاولة المستشرقين فهم التاريخ الإسلامي من منظور وضعي مادي مجرد بدعوى العلمية ، وتفسيرهم للإحداث الهامة كالفتوح الإسلامية – على سبيل المثال – تفسيراً مادياً مبنى على الدوافع الإقتصادية أو يتجاهل الدافع الديني على الرغم من أهميته وخصوصيته في التاريخ الإسلامي . (٩٦)

فهرسة المعاجم والمخطوطات العربية :

لابد ان نضيف إلى كل ما تقدم من أثر الإستشراق تنظيمه المعجم العربي وإسهام علمائه في تبويبه وترتيبه وتأليفه على السواء . ومن ادق المعاجم العربية التي ألفها المستشرقون هي : ك.ف.فيرتاج معجم عربي لاتيني (هله المانيا ١٨٣٠ – ١٨٣٧) أ.و.لين معجم عربي إنجليزي . ثمانية أجزاء وذيل (لندن – أدنبرة ١٨٨٣) .ر. دوزي ، زيل للمعجمات العربية جزآن (ليدن ١٨٨١) أكريمرسكي . قاموس عربي فرنسي أربعة اجزاء (القاهرة ١٨٧٥) أ.فيشر المعجم اللغوي التاريخي (٩٧) .وتعد معاجم المستشرقين من أوفى المعاجم من نوعها على النمط الأوربي لأستدراكهم مافات معاجمنا القديمة من مفردات جمعوها من أمهات الكتب ، وارجاعهم المفردات الى معانيها الاولى .(٩٨)

ولم يقف المستشرقين عند جمعهم التراث وصيانته بل بادروا الى فهرسته

حيثما وجدوه ، فهرسه علمية دقيقة في مجلدات عديدة منقحة ، تتناول عادة عناوين المؤلفات وأسماء المؤلفين واصالتها ونسبتها الى أصحابها وتاريخ نسخها ومزاياها ووصف حجمها وورقها وعدد المؤلفين وآخر لعناوين الكتب ، وقد حرصت جميع المكتبات الأوروبية على اعداد فهارس لمخطوطاتها ، مما يسر للباحثين فرص الاطلاع على محتويات تلك المكتبة والانتفاع بها . من ذلك مكتبة برلين التي قام المستشرق الالماني (اهلوارد) بوضع فهرس مخطوطاتها العربية . كذلك المكتبة البودلية بأكسفورد التي صنع فهرستها المستشرق البريطاني الكسندر نيكول . كما قام آربري بفهرست مخطوطات مكتبة (جيستر بيتي في دبلن) وتقع في ثمانية مجلدات . وهذه الفهارس فضلاً عن دورها في تسهيل عملية أماكن وجود المخطوطات وحصر نسخها ، فإنها تعين الباحث على كشف ماكان يعتبر مفقوداً منها [٩٩].

ونستطيع ان نقول :بأن دراسة الاستشراق قد أثرت في جميع تلك الميادين حيث كشفت عن مخلفات لم تكن معروفة،وساعدَ على نشر مخطوطات قيمة ومكنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها ، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية وذخائرها الى اللغات الاوربية الحية ، ونشأ عن هذا الجو من البحث والدراسة استيعاب ابواب الثقافة الإسلامية ، وقد وضعت في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة . [١٠٠]

ومن محاسن المستشرقين إدخال المنهج العلمي على دراساتنا الإسلامية والعربيـة، وهذا منهج قائم على الإحاطة والموازنة والترتيب والاسـتنباط لبلـوغ الحقيقـة ، وقد طبقه المستشرقون على علومنا وآدابنا وفنوننا تطبيقـاً صحيحـاً. وبمـا أنهـم دخلاء على التراث الشـرقي فقـد راعـوا التمحيـص والدقـة فيـه، لعلمهـم بـأن الاخطاء الفاحشة والتحريـف والتضليـل تنـال مـن أقدارهـم في أعيـن الشـرقيين وتصرف الانظار عنهم (١٠١) .

رابعاً : دور الاستشراق الحضاري

تعد قضية الاستشراق من أهم القضايا الفكرية ، وترجع أهميتها الى إننا بقـدر مـا نجـد احكامـاً فيهـا نـوع مـن الانصـاف لفكرنـا العربـي مـن جـانب بعـض المستشرقين ، فإننا نجد احكامـاً اخرى فيهـا نـوع مـن التعسـف والابتعـاد عـن الصواب من جانب مستشـرقين آخريـن . وذلـك في مجـال فكرنـا العربـي علـى اختلاف أنواعه وميادينه ، فاذا كنا نجد بعض المستشرقين والباحثين الغربيين ممـن ذهبوا الى إنكار المجهودات التي قام بها مفكرو العرب، فاننا نجد فريقاً آخر منهم قد ذهب الى الدفاع عن أصالة الفكر العربي واثبات المكانة الكبيرة التي احتلهـا مفكرو العرب في تاريخ الفكر العالمي (١٠٢).

الاستشراق في حقيقة الامر كان ولايزال جزءاً لايتجزأ من قضية الصراع الحضاري بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، بل يمكن ان نذهب الى أبعد من ذلك و نقول : " ان الاستشراق يمثل الخلفية الفكرية لهذا الصراع ،ولهذا فلا يجوز التقليل من شأنه بالنظرة إليه على أنه قضية منفصلة عن باقي دوائر هذا الصراع الحضاري فقد كان للاستشراق من غير شك أكبر الأثر في صياغة التصورات الأوروبية عن الإسلام وفي تشكيل مواقف الغرب إزاء الإسلام على مدى قرون عديدة ، والاستشراق قضية تتنافس حولها الآراء في عالمنا العربي الإسلامي ، فهناك من يؤيده ويتحمس له الى اقصى حد ، وهناك من يرفضه جملة وتفصيلاً ويلعن كل مشتغل به بوصفه عدواً لدوداً للاسلام والمسلمين والواقع الذي لايمكن إنكاره هو ان الاستشراق له تاثيراته القوية في الفكر الإسلامي الحديث ايجاباً اوسلباً (١٠٣) .

الاستشراق بين حضارتين :

ظهر على طرفي النهضة العربية والنهضة الغربية المستشرقون ، فتناولوا تراثنا بالكشف والجمع والصون والتقويم والفهرسة ، ولم يقفوا منه عندها فيموت بين جدران المكتبات والمتاحف والجمعيات ، وانما عمدوا الى درسه وتحقيقه ونشره وترجمته والتصنيف فيه : في منشئه وتأثره وتطوره واثره وموازنته بغيره واقفين عليه مواهبهم ومناهجهم وميزانهم ، مصطنعين لنشره

المعاهد والمطابع والمجلات ودوائر المعارف والمؤتمرات حتي بلغوا فية مبلغاً عظيماً من العمق والشمول ، واصبح جزءاً لاينفصل عن تراثنا ، ولاتؤرخ الحضارة الأنسانية إلا به - وقد عرف الغرب منه أصالتنا فيه - كما لاتصلنا بالعصر الحديث علوماً وآداباً وفنوناً صلة أشد من لغات الغرب (١٠٤) .

ونحن نعترف لعدد كبير من المستشرقين منهم مما أسدوه من جليل الأعمال قصد التعريف بالحضارة الاسلامية وبالعلوم العربية بوجة خاص ، فهم ساهموا بقسط وافر في إحياء التراث الفكري والحضاري والإسلامي ، وهم حركوا عجلة البحث في الغرب والشرق ، فأكب العلماء على تعقب الآثار وتحقيق المخطوطات العلمية مما نشط الفكر من عقاله وبعث حركة ثقافية أفاد منها الغرب والشرق على السواء . بل ان أرباب الاهواء والنيات المغرضة أنفسهم قد أثاروا موجه من الردود والتصويبات من قبل المستشرقين الموضوعيين . وكان هذا النقاش والجدل المثار بينهم غنم للمنهج العلمي عامة وللتعريف بالعلم العربي خاصة (١٠٥) .

فإن نحن صوبنا هذا الجهد تنكرنا للامانة العلمية في البحث عن الحقيقة العلمية ، فكأننا نأبى أن يكون تراثنا جزء لايتجزء من الحضارة الإنسانية التي هي ملك لنا كما هي ملك لهم ، فالحضارة الانسانية لاتقوم لها قائمة الا على التعاون في نشر ذخائر كل أمة في العلوم والفنون والآداب على تنوعها أوجه

الشبه والاختلاف فيها تعاوناً يقصر المسافات النفسية بينها تقصير المخترعات للمسافات الجغرافية لخلق تضامن وجداني فكري خلقي في ائتلاف صادق شامل مستمر . واذا كنا لانفرق بين أن ينجلي لنا تراثنا ويحتل مكانته من الحضارة الانسانية على ايدي العرب أو بالتعاون مع المستشرقين . فقد أعترفنا لهؤلاء بفضلهم ونشرناه في الناس . وهو بعض حقهم علينا [١٠٦] .

ان ما يشهده عالم اليوم من مشكلات سياسية واقتصادية وبيئية وغيرها من مشكلات تتطلب البحث عن حلول ناجحة لها يدفعنا دفعا الى ضرورة التحاور بين العالم الإسلامي والغرب ، فالإختلافات الحضارية في أساسها ليست اختلافات مطلقة مثلما تبدو ، ومن أجل ذلك فإن محاولة التعرف على الآخرين تعرفا حقيقياً أمر لاينبغي التخلي عنه ، واذا كانت هناك شعوب وأمم مختلفة بين البشر فان هذا الأختلاف بينها يدعوها الى أن يتعرف كل منها على الآخر ، بل ان وجهة النظر الإسلامية هنا ترى ان هذا التعارف هو سبب وجودها على هذا النحو ، فالقرآن الكريم يقول في ذلك ﴿ *يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا* ﴾ (*الحجرات:١٣*). [١٠٧]

فإن لغة العلم يمكن ان تخدم -بوصفها وسيلة للتفاهم – في تحقيق الحوار بين الحضارات المختلفة ولكن هذا لايمكن ان يتحقق الا اذا تم التعامل بها بطريقة موضوعية ودون أن تشوبها نزعة متعالية ، وهذا يعني ان تتم بطريقة

موضوعية ودون ان تعكر صفوها نزعات أو ميول جدلية أو تبشيرية أو أيديوليوجية (١٠٨) .

الغزو الثقافي :

تحتل إشكالية التغريب الثقافي –في الوقت الراهن– مركز الصدارة في تفكير الباحثين العرب، وربما يرجع ذلك الى أن واقع الثقافة في مجتماعاتنا العربية يشير إلى تلك الحقيقة التي ترى أن هناك أخطاراً كبرى تهدد كيان الثقافة العربية وتطمس التراث وتفضي الى نتائج سلبية ، ويطمس هوية تلك المجتمعات ويعيد صياغتها في ضوء أهداف أقتصادية وسياسية لخدمة المجتمعات ذات الثقافات الأقوى (١٠٩) .

ومن خلال الصراع الوجودي المستمر بين العرب والغرب ولدت في أوروبا فلسفة الاستشراق التي تسعى جاهدة الى معرفة حضارة الشرق، وكانت هذه الاسباب الايديولوجية دافعا قويا في زحف الغرب على الشرق وتعلم لغاته وبحث اثاره ومحاربة أفكاره وأيديولوجيته ، ولقد تبلور هذا كله في غزو العرب الفكري الذي كان يرمي الى إضعاف الشرق عامة والعالم الإسلامي خاصة ليقتلعه من جذوره ويزيله من وجوده ، وما من شك في أن الدوافع الأيديولوجية . كانت إحدى بواعث الاستشراق القوية وإنتشار آفاقه في انحاء البلاد الاوربية وبين مواطنيها (١١٠) .

ومن الطبيعي أن يكون لكل حركة أثرها المباشر وغير المباشر خاصة اذا كانت هذه الحركة قد قامت على اساس علمي ومنظم ، وفي ظل إنحسار الحضارة الإسلامية ، كان من الطبيعي ان يتسلل أثر المستشرقين إلى أرضها وقد اخذ هذا التأثير طريقين متوازيين في اتجاههما، ولكنهما مختلفا النتائج بعض الشيء :

الاول : اثر المستشرقين بعد اختلاطهم بالمشرق عن طريق المغامرات والبحث عن مجاهل الارض ، وقدرتهم على التكيف ومخاطبة عقل المسلم بالطريقة التي يعرفها، ومن ثم التسلل الى عقله بأنواع مختلفة من التأثير ثم تطور هذا الاختلاط بعد إخضاع عدد من البلدان الإسلامية للتبعية بفعل القوى المادية التي عرفت بالاستعمار .

الثاني : أثر المستشرقين على الوافدين الأوائل من الشرق ، وهذا يعد أخطر أثر تركه المستشرقون على أبناء المسلمين[١١١] .

ولاشك ان هناك عددا من أبناء المسلمين ممن تتلمذوا على أيدي المستشرقين أو على كتبهم قد أغرتهم المسحة العلمية للمؤلفات الاستشراقية فضلا عن أن هؤلاء المعرفين بالانتاج العلمي للمستشرقين لم تكن لدى معظمهم خلفية إسلامية راسخة . وراح هؤلاء المفتونون يدعون في أوطان المسلمين لأفكار المستشرقين بعد أن امتلأت أدمغتهم بتلك الافكار، ومن هنا كان هذا التأثير الاستشراقي تاثيرا سلبيا على طائفة كبيرة من أبناء المسلمين في كل مكان

في العالم الاسلامي ، ولكن في المقابل ظهرت طائفة أخرى تواجه هذا الغزو الفكري للمستشرقين وتصد هجماتهم الفكرية على الاسلام(١١٢) .

الواقع ان ازمة الفكر العربي الحديث تكمن في كونه يتناقض مع ذاتيته الثقافية؛ لأنه يحاول أن يتلمس الاقتباس والاخذ عن الحضارات الاخرى ، ولم يحاول هذا الفكر ان ينقب عن الوسائل الحقيقية لنهضة المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بل اكتفى العديد من رموز الفكر العربي إلى وسائل قلدوا فيها غيرهم ، بينما ليست حاجات المجتمعات الاسلامية في تجميع العناصر من الشرق والغرب لنصنع منها تلفيقاً نطلق عليه صفة (المجتمع الحضاري) وإنما الواجب التعرف على العناصر الأساسية التي تسهم في خلق تركيب حضاري قائم على الاصولية الحضارية (١١٣) .

ان استيعاب الانتاج الاستشراقي حول الاسلام ودراسته دراسة عميقة هو الخطوة الاولى لنقده نقدا صحيحا وإثبات ما يتضمنه من تهافت أو زيف ، الامر الذي يجعل المستشرقين يفكرون الف مرة قبل أن يكتبوا تحسبا لما قد يواجههم من نقد علمي يثبت زيف إدعاءاتهم . ويؤكد هذه الحقيقة المستشرق الفرنسي مكسيم رودنسون حين يشير الى ان هناك طريقا واحدا فقط لنقد المستشرقين.وهذا الطريق يسير عبر دراسة تفصيلية لمؤلفاتهم ، ويجب أن يرتبط نقدنا لانتاج المستشرق بنقد ذاتي حقيقي بصفة مستمرة ، يجب ان

نواجه أنفسنا مواجهة حقيقية بعيوبنا وقصورنا وتقصيرنا ، وأن نكون على وعى حقيقى بالمشكلات التى تواجهنا فى هذا العالم المعاصر . (١١٤)

إن الجانب التنفيذى الاستفزازى فى إنتاج المستشرقين قد يكون بالنسبة لنا خيراً من جانب المدح تأكيداً للمثل المعروف (رب ضارة نافعة) فقد يكون هذا الاستفزاز حافزاً لنا لنخرج من حالة الركود الفكرى التى وصلنا إليها لننطلق من جديد ، فننهض نبنى أفكارنا من جديد ونعيد ترتيب صرح ثقافتنا ، وبذلك نقبل التحدى ونستجيب له فننهض من كبوتنا . ولعل هذا ينطبق على تفسير كويني للحضارة بأنها أستجابة للتحدى بمعنى أنها رد معين يواجه به شعب من الشعوب تحدياً معيناً . (١١٥)

الهوامش

١) احمدسمايلوفتش فلسفة الاستشراق وأثرها فى الأدب العربى المعاصر ص٢١.

٢) بارت الدراسات العربية والاسلامية فى الجامعات الألمانية ص١١.

٣) المرجع السابق ص١١-١٢.

٤) المرجع السابق ص١٢.

٥) محمد ابراهيم الفيومى الاستشراق فى ميزان الفكر الاسلامى ص١٣.

٦) أحمد حسن الزيات تاريخ الأدب العربى ص٥١٢.

٧) مالك بن نبى إنتاج المستشرقين وأثره فى الفكر الاسلامى الحديث (مجلة المنهل) ص١٨٦.

٨) إدوارد سعيد الاستشراق ص١٠٠.

٩) على حسن الخربوطلى المستشرقون والتاريخ الاسلامى ص٢٢.

١٠) محمود حمدى زقزوق الأزمنة التى نشط فيها الاستشراق (مجلة المنهل) ص٢٠٢.

١١) الخربوطلى المستشرقون ص٢٥-٢٦.

١٢) المرجع السابق ص٢٧.

- سما يلوفتش فلسفة الاستشراق ص٧٠ .

١٣) محمود حمدى زقزوق الاسلام والغرب ص١٢.

(١٤) بارت الدراسات العربية والاسلامية ص٩.

(١٥) الخربوطلى المستشرقون ص٣٨ .

(١٦) جوستاف لوبون حضارة العرب ص٣٣٤.

(١٧) محمود زقزوق الاسلام والغرب ص١٣.

(١٨) جوستاف لوبون حضارة العرب ص٣٣٢.

(١٩) الخربوطلى المستشرقون ص٤١.

(٢٠) محمود زقزوق الازمنة التى نشط فيها الاستشراق ص٢٠٤-٢٠٥.

(٢١) المرجع السابق ص٢٠٤-٢٠٥.

(٢٢) نجيب العقيقى جـ٣ ص٥٩٨.

(٢٣) محمود زقزوق الازمنة التى نشط فيها الاستشراق ص٢٠٥ - ٢٠٦.

(٢٤) الخربوطلى المستشرقون ص٤٨ - ٥١.

(٢٥) سمايلوفتش فلسفة الاستشراق ص٨١ - ٨٢.

(٢٦) المرجع السابق ص٨٢ .

(٢٧) نجيب العقيقى المستشرقون جـ٣ ص٣٦٣.

(٢٨) المرجع السابق ص٣٦٥.

(٢٩) المرجع السابق ص٣٧٠.

(٣٠) المرجع السابق ص٣٧٧.

(٣١) المرجع السابق ص٣٨٩ - ٣٩٠.

(٣٢) المرجع السابق ص٣٩١ - ٣٩٣.

(٣٣) محمود زقزوق الاسلام والغرب ص٩٠ -٩١.

(٣٤) الخربوطلى المستشرقون ص٥٤.

(٣٥) بارت الدراسات العربية والاسلامية ص١٠ .

(٣٦) الخربوطلى المستشرقون ص٣١ - ٣٣ .

- خودا بخش (صلاح الدين) الحضارة الاسلامية ص٣٥.

(٣٧) سمايلوفتش فلسفة الاستشراق ص٤٩.

(٣٨) العقيقى المستشرقون جـ١ ص١١٠ - ١٢٤ .

(٣٩) الخربوطلى المستشرقون ص٦٧.

(٤٠) سمايلوفتش فلسفة الاستشراق ص١٢٥.

(٤١) الخربوطلى المستشرقون ص٥٩ - ٦٠.

(٤٢) محمود زقزوق الاسلام والغرب ص٢٧.

(٤٣) الخربوطلى المستشرقون ص٧٢.

(٤٤) إدوارد سعيد الاستشراق ص٤٢.

(٤٥) الخربوطلى المستشرقون ص٧٣-٧٤.

(٤٦) العقيقى المستشرقون جـ١ ص١٣٦-١٣٧.

(٤٧) محمود زقزوق الازمنة التى نشط فيها الاستشراق (مجلة المنهل) ص٢٠٥.
(٤٨) محمود زقزوق الاسلام والغرب ص٣٠.
(٤٩) عبد الرحمن بدوى التراث اليونانى فى الحضارة الاسلامية ص٣٢٦-٣٢٧.
(٥٠) إدوارد سعيد الاستشراق ص٧٤.
(٥١) ابراهيم الفيومى الاستشراق ص٤٤.
(٥٢) أندريه ميكيل وآخرون رؤية فرنسية للأدب العربى ص١٠ تعليق المترجم.
(٥٣) الخربوطلى المستشرقون ص٤٥.
(٥٤) محمد عثمان صالح الاستشراق ومكونات النفسية الغربية (مجلة المنهل) ص٢٤٩.
(٥٥) رينان التاريخ العام للغات السامية ونظامها المقارن ص١٧ – ١٨.
(٥٦) ليون جوتيه تمهيد لدراسة الفلسفة الاسلامية ص٦٦.
(٥٧) ماكدونالد تطور الفقه ونظريات الحكم عند المسلمين ص١٢٥ – ١٢٦.
(٥٨) محمد عثمان الاستشراق ومكونات النفسية الغربية ص٢٤٩.
(٥٩) جوستاف لوبون حضارة العرب ص٣٢٢.
(٦٠) محمد كرد علي الاسلام والحضارة العربية ص٣.
– الخربوطلى المستشرقون ص٣٩ – ٤٠ .
(٦١) جولد تسهير العقيدة والشريعة فى الاسلام صـ٢٠.
(٦٢) زكى نجيب محمود الشرق الفنان ص٦٥.
(٦٣) محمود زقزوق الاسلام والغرب ص٢٨ – ٢٩.
(٦٤) إدوارد سعيد الاستشراق ص٢١٥، ٣١٩.
(٦٥) محمود زقزوق الاسلام والغرب ص٢٤ – ٢٥ .
(٦٦) رجاء جارودى الاسلام هو الحل الوحيد للأزمات المتصاعدة فى الغرب ص١٦،٢٠.
(٦٧) بارت الدراسات العربية والاسلامية ص١٣،١٧.
(٦٨) سمايلوفتش فلسفة الاستشراق ص٥١ .
(٦٩) الخربوطلى المستشرقون ص٨٣ – ٨٤.
(٧٠) بارت الدراسات العربية والاسلامية ص١٢.

(٧١) محمود زقزوق   الاسلام والغرب ص٢٠ .
(٧٢) أندريه ميكيل   رؤية فرنسية للأدب العربي مقدمة المترجم ص١٢.
(٧٣) المرجع السابق ص١٣ – ١٤.
(٧٤) المرجع السابق ص١٨ – ١٩.
(٧٥) بارت   الدراسات العربية والاسلامية ص٢٥.
(٧٦) محمود زقزوق   ندوة العدد (مجلة المنهل) ص٢٩١.
(٧٧) نجيب العقيقي   المستشرقون جـ٣ ص٣٣٩.
(٧٨) ابراهيم مدكور   فى الفلسفة الاسلامية جـ٢ ص٢٦.
(٧٩) محمد عبد الغنى حسن   الاسلام بين الانصاف والجحود ص٦.
– الخربوطلى   المستشرقون   ص١٢٣-١٢٤.
(٨٠) العقيقى   المستشرقون جـ٣ ص٣٩٤ .
(٨١) المرجع السابق ص٤٩٥.
– سامى الصقار   دور المستشرقين فى خدمة التراث الاسلامى (مجلة المنهل) ص١٥٧.
(٨٢) محمد عبد الغنى حسن   الاسلام بين الانصاف والجحود ص٥٧.
(٨٣) الخربوطلى   المستشرقون ص١٢٦.
(٨٤) العقيقى   المستشرقون جـ٣ ص٤٩٦.
(٨٥) سمايلوفتش   فلسفة الاستشراق ص٥٥٠ – ٥٥١ .
(٨٦)المرجع السابق ص٥٦٤ – ٥٦٥.
(٨٧) المرجع السابق ص٥٦٦.
(٨٨) محمد أحمد حمدون   جهود المستشرقين فى الادب العربى (مجلة المنهل) ص١٧٠ – ١٧٣ .
(٨٩) لويس شيخو   الآداب العربية فى القرن التاسع عشر جـ١ ص١٢٧.
(٩٠) الخربوطلى   المستشرقون ص١٣١.
(٩١) سمايلوفتش   فلسفة الاستشراق ص٥٦٧.
(٩٢) محمد كرد على   الاسلام والحضارة العربية جـ١ ص٣١.

(٩٣) الخربوطلي المستشرقون ص١٠١ .

(٩٤) سمايلوفتش فلسفة الاستشراق ص١٧٨ - ١٧٩.

(٩٥) المرجع السابق ص١٨٠ - ١٨١.

(٩٦) محمد بركات الخلفية التاريخية للاستشراق (مجلة المنهل) ص١٤٠.

(٩٧) سمايلوفتش فلسفة الاستشراق ص٥٧٢ - ٥٧٣.

(٩٨) العقيقي المستشرقون جـ٣ ص٤٥٣ .

(٩٩) المرجع السابق جـ١ ص٣٥١ - ٣٥٢.

(١٠٠) ابراهيم مدكور في الفلسفة الاسلامية جـ١ ص٢٥-٢٦.

(١٠١) العقيقي المستشرقون جـ٣ ص٥٩٩ - ٦٠٣.

(١٠٢) عاطف العراقي فلسفة الاستشراق (مجلة المنهل) ص٩٦.

(١٠٣) محمود زقزوق الإسلام والغرب ص٩.

(١٠٤) العقيقي المستشرقون جـ١ ص٧.

(١٠٥) سامي الصفار دور المستشرقين في خدمة التراث الإسلامي (مجلة المنهل) ص١٤٦.

(١٠٦) العقيقي المستشرقون جـ١ ص٨.

(١٠٧) محمود زقزوق الإسلام والغرب ص٥٣-٥٤.

(١٠٨) المرجع السابق ص٥٧.

(١٠٩) أحمد مجدى حجازى التغريب الثقافي (مجلة القاهرة) العدد ١١٦ص٦٠.

(١١٠) سمايلوفتش فلسفة الاستشراق ص٢٠،٤٠.

(١١١) عبد الرحمن النفيسة محاور حول الاستشراق (ندوة مجلة المنهل) ص٢٨٠.

(١١٢) محمود زقزوق المرجع السابق ص٢٨١.

(١١٣) سليمان الخطيب الذاتية الحضارية وتحديات التغريب (مجلة القاهرة) العدد٩٤ ص٢٩.

(١١٤) محمود زقزوق الإسلام والغرب ص٣٨.

(١١٥) المرجع السابق ص١١٥.


الفصل الثاني
إشكالية الهوية الثقافية
(بين الخصوصية الثقافية
وعالمية الثقافة)

تمهيد

إن البحث عن الهوية قد شغل الانسان على مر العصور ، وكانت غايته وهو بصدد بحثه الدائم عن هويته هي صناعة حضارته لكي يدخل في مسيرة التاريخ ، وإذا كان الفكر الفلسفي قد عالج منذ العصور اليونانية إشكالية الهوية بوصفها مقولة من مقولات الكينونة ، فإن هذه الإشكالية قد تقدمت اليوم نطاق البحث الفلسفي الصرف لتطل على المجال المعرفي كله ، ولتصبح إشكالية تميز كل ثقافة .

وقد تزايد البحث عن الهوية العربية منذ بدأ المفكر العربي نهضته الحديثة أوائل القرن الماضي ، وقد أستغرقه هذا البحث جهود الكثير من المفكرين العرب محاولين وصل ما أنقطع من صلتهم بالذات كذلك محاولة الدخول في حضارة العصر بحيث تتحقق شخصية يرى العربي فيها ذاته ويراه فيها الآخرون .

أن إشكالية البحث عن الهوية ليست إلا أطروحة للتحول الحضاري والبحث عن صياغة جديدة لتاريخ الشعوب . ولذلك تحول الإشكالية الانتباه إلى ما يجب أن يثار من مشكلات وتطرح مشكلات جديدة . فإشكالية الهوية الثقافية إشكالية يقررها تفاعل بين عوامل تاريخية واجتماعية ، بعضها تلقائي وبعضها يبدأ مفروضاً بشكل إرادي ، وبعضها قد تكتبه أو تمحوه

أرادة اخرى. فإشكالية الهوية الثقافية ضرورة تاريخية فرضتها مسيرة تحولات التاريخ.

وقد يصعب البحث عن الهوية العربية دون أن نولى اهتماماً كبيراً بالغرب ، فإن فهم ذواتنا لابد أن يمر عبر تيار الغرب قبل أن يصب في حركته التاريخية إلى نقطة المنبع ثانية . فخلال المو اجهة التاريخية بين العرب والغرب أستطاعت الثقافة العربية أن تحمى هويتها بثنائية الذات في مواجهة الآخر . وقد صار الغرب الحديث مرآه للذات تعكس فيها صورتها كما صارت الذات ترى الآخر في مرآتها . مما أختلط فيها البعد السياسي بالبعد الثقافي في وعي المفكرين العرب من رواد حركة التنوير الحديثة .

أولاً : الهيكل الثقافى الفكرى

أن أهم ما يميز الانسان عن بقية الكائنات الحية هو أن الانسان كائن ذى تاريخ ، وأنه يعى هذا التاريخ ، ومن خلاله تتشكل ذاكرته ووعيه ويتحدد نمط إدراكه وأستجابته إزاء ذاته وإزاء الآخرين تجاه الطبيعة والمجتمع . وهذه المقولة تنطبق على الأفراد والجماعات القومية والبشرية أمم وشعوب ودول . وإذا عبر عن وجود الجماعات البشرية فى المكان والزمان تتشكل ثقافتها وتاريخها وشخصياتها وأطر إدراكاتها وأنماط هذه الادراكات ، كما تتبلور لديها صورة تقريبية عن ذواتها وذوات الآخرين ؛ عبر الاحتكاك والتفاعل والأفكار والاساطير والرحلات والتنقل والفولكلور ، وما دون ذلك من الأساليب والوسائل التى تساهم فى صياغة معالم الصور القومية للجماعات لدى بعضها البعض . [1]

ومن البديهى أن لكل حضارة عالمية خصائصها وأن لكل جماعة إنسانية كبرى هويتها الثقافية التى بها تتماسك وتتميز عن غيرها من الجماعات الأخرى ، ولاشك أن هذه الهوية تصدر عن رؤية أساسية وشاملة تكونها كل جماعة لنفسها عن العالم والطبيعة والانسان ، وتتضمن مجموعة من القيم تنظم الوجود الفردى والجماعى لهذه الجماعة والثقافة ليست تماثلاً مطلقاً مع الذات ولاهى نسق مغلق من الأسئلة والأجوبة إنها إشكالية كل شئ ، وقد تختلف

ثقافة عن آخرى بطبيعة تعقيداتها ، وبالشكل الذى تعبر عن أزمتها وبالطرق التى تسلكها فى إيجاد الحلول لمشكلاتها ، لكن ما من ثقافة إلا وتقوم على ضرب من التعارض الاصلى الذى يشكل شرط نموها وتجددها ، ومن هنا يبدو التعارض سمة تشترك فيها كل الثقافات – إنه التعارض الملازم للجنس البشرى– وإذا كانت ميزة حضارة تكمن فى الكيفية التى تعقل بها ذاتها وتتمثل هويتها ، فأن هذه الكيفية لاتنفصل عن الطريقة التى تجابه فيها هذه المجموعة مشكلاتها وخلافاتها .[٢]

وإنه لا سبيل إلى تجاوز مثل هذا الموقف الملتبس إلا بتأكيد الوعى الضدى الذى يؤدى دوراً حاسماً فى تصفية الفكر من الآثار المراوغة لآليات التقليد ، وذلك بأن يضع هذا الوعى محتوى الفكرنفسه موضع المسائلة و يوقظه من سباته ؛ ويكشف عن سلبياته وتناقضاته وأوهامه ، وذلك بالكيفية التى تساعد هذا الفكر على أن يجاوز نفسه ، ويتعلم أن يبدأ بمساءلة نفسه قبل و اثناء مساءلة غيره .[٣]

الوعى بالذات :-

لكل إنسان كائناً ما كان موطنه ،وكائناً ما كان عصره الذى يعيش فيه، تركيبه من معرفة و من عقيدة ، يتجاوب بها مع مكانه وزمانه و مع من يتعامل معهم من سائر الناس ، و ربما كان معرفة الانسان لنفسه على نحو

موضوعي هي المجال الذي تنبت فيه ما يسمى (بالخصوصية الثقافية) فتلك التركيبة الخاصة هي التي تحمل خصوصية موقفه وهي التي تحدد رؤيته إلى العالم الخارجي ، في ماضيه وفي حاضره وفيما يرجى لمستقبله . والخصوصية الثقافية لشعب ما ، ليست شيئاً جامداً يتساوى فيه يومه مع أمسه وغده ، بل هي كيان تتسع فيه الدوائر ما أتسعت آفاق الحياة.(٤)

والتراث الحي للأمة هو التراث المتجدد القادر على فتح آفاق جديدة للحوار ، ليس حول الماضي وحده ، بل حول الحاضر والمستقبل . ومن ثم فـأن الأمة الحية وحدها هي التي تكون في (حالة حوار) دائم مع تراثها ـ القريب والبعيد ـ تستكشف معدنه ، وتسبر اغواره ؛ وتضع أيديها على ما فيه من مواطن الصحة والداء، تكشف خلاله نفسها، وتكشف أيضاً طريقها ،وتكتشف خطواتها ـ التي تسيرها في الحاضر ، والتي يمكن أن تسيرها في المستقبل ـ فتراجع طريقها، وتراجع خطواتها،التي قطعتها على الطريق ، فقد تصلح من نفسها ،أو تصحح خطواطها ،أو تصحح الطريق.(٥)

فالثقافة هي التجلي بشعب من الشعوب ، هي تعبير المجتمع بطريقته الخاصة و رموزه المستقلة عن نضجه وتطوره وعن رؤيته للإنسان والعالم والطبيعة والكون عموماً، إنها طريقته الخاصة بتجسيد حاضره و رسم آماله ومعالم مستقبله.ومن الطبيعي ألا تقتصر الثقافة القومية على تعديل علوم العصر

والإضافة إليها فقط،اذ لا يمكن لمجتمع ما أن يغفل كل ماضيه وقيمه وما درج عليه من سلوك ، ولابـد له من المحافظـة على تراثـه الخاص وشخصـيته المتميزة.(٦)

و لعل الحديث عن الابداع الذاتي للعقل في علاقته بالماضي والحاضر، أو في موقفه من ميراث (الأنا)وإنجاز (الآخر) هو المدخل الطبيعي لتعريف الحداثة ، وذلك لأنها حالة وعي تنبثق في اللحظة التي تتمرد فيها الأنا الفاعلة للوعي على طرائقها المضادة في الإدراك ، سواء على مستوى إدراكها لنفسها ، أو على مستوى إدراكها لعلاقتها بواقعهاالذي ينطوي على ميراثها ، أو على مستوى إدراكها (الآخر) الذي قد يكون نقيضاً أو نظيراً لميراثها وواقعها .
في المستوى الأول تبدأ الحداثة من إنقسام الوعي المتمرد على نفسه ، ليصبح هذا الوعي ذاتاً فاعلة تعيد إنشاء موضعها الذي هو هي ،في عملية جذرية لإعادة صياغة أدوات معرفتها بهذا الموضوع . وفي المستوى الثاني ينشق هذا الوعي المنقسم على واقعه ، ويتمرد على ما ورثه من أدوات إنتاج المعرفة السائدة في هذا الواقع وعلاقتها، فيراجع أدوات المعرفة الموروثة في الوقت الذي يبحث عن أدوات جديدة يؤسس بها معرفة مغايرة، معرفة تحرره في علاقته بنفسه ، وفي علاقته بواقعه، ولا يتحقق هذا التمرد إلا بأن يكون الوعي نقيضاً للتقليد، رافضاً للتقبل الجاهز للمسلمات.(٧)

هذا الوعى الذى يقوم بفعل التصفية الذاتية و القطعية المعرفية مع ميراثه السلبى ، يمارس الفاعلية نفسها حين يضع ميراث(الآخر) موضع المسائلة ، فيؤكد حضوره النقدى إزاءها ويتلقاها تلقى الفاعل الذى يتحول بعملية الإستقبال إلى عملية إعادة للإنتاج وإسهام فيه ، ولابد من تأكيد الطابع الانسانى لهذا الوعى على أساس يحرر الهوية الثقافية من مخاطر النزعات العرقية التى تقوم على أوهام التعصب التى تقصر التفوق على جنس دون آخر ، والرقى على ثقافة دون آخرى . (٨)

فالتعصب حالة معرفية تنطوى فيها الذات على ما أدركته وترفض ان ترى سواه ، أو تمنح غيره حق الوجود ، وهذا يعد وضع من الأكتفاء الذاتى الذى يستغنى عن كل ما عداه ، ولا يتقبل أى مغايره له . إنها معرفة لا تعرف الحوار أو السؤال أو التشكك لحضورها الذاتى مكتف بنفسه بعيداً عن حضرة الآخر الذى لا يسهم فى وجودها، ولا يملك سوى أن يتقبلها تقبل السلب.(٩)

وتتجسد مأساة الوعى العربى الحديث والمعاصر ، أنه لم يستطع حسم مشكلته مع الماضى بتقييمه واستخلاص دروسه وتحديد مكانته فى الحاضر تمهيداً للانطلاق نحو المستقبل . وكنتيجة لعدم قدرته على حسم قيمة الماضى فأن الوعى العربى لم يدخل التاريخ الحديث بكافة أبعاده التى غيرت وجه العالم على الأصعدة العلمية والسياسية والاقتصادية والفكرية ، وزاوج فى وجوده وكينونته بين الماضى والحاضر . فهذه المزاوجه مطلوبة بل ضرورية عندما توفر

إطار للتعايش لا يحول فيه الماضى دون تحرر الحاضى وانطلاقه نحو المستقبل ولا يدفعه إلى الوراء ، وعندما يكون ذلك فى إطار إعادة تقويم الماضى للاستجابة لتحديات الحاضر.(١٠)

ورغم ذلك فانه لاحل أمامنا الآن لتجديد ثقافتنا القومية ودفعها للإنطلاق مسايرة للتقدم العالمى الهائل إلى طريقين رئيسيين هما :

أولاً: الارتكاز بقوة على رصيدنا الحضارى من الثقافة السليمة بكل ما قدمته للبشرية من انجازات فكرية وعلمية وفلسفية عبر تتالى العصور ، ومع التخلص من الشوائب والملوثات التى علقت بها خلال عصور التدهور والجهل والظلام الفكرى .

ثانياً: الاستفادة من قوانين المعارف والتجارب والخبرات الثقافية والعلمية الحديثة ، وإتباع المنهج العلمى فى التفكير ، وإطلاق حرية البحث والابداع والاجتهاد وأعمال المنطق العقلى والانفتاح على الثورات العلمية العالمية الحديثة - دون خوف مبالغ فيه ، ودون التخلى عن الذاتية المميزة لنا فى نفس الوقت- بديلاً لحالة التخلف والجمود الفكرى والتشويه الثقافى والتسطيح العقلى السائد فى حالتنا الراهنة .

والمعنى الذى نريد أن نصل إليه ، هو انه لايكفى مجرد الاعتزاز اللفظى بهويتنا الثقافية ، والارتكان بحسب على التاريخ الذى كان ، لكننا لكى نلحق بالحضارة العالمية الحديثة نحتاج إلى إعادة بعث هذه الثقافة وتجديد شبابها

بتغذيتها بمنجزات الثقافة العالمية وتطورها العلمي الحديث ، تماماً كما فعل علماء عصر النهضة العربية الاسلامية خلال الحكم العباسي . فنحن في حاجة إلى بيئة ثقافية تجمع بين الأصالة والحداثة بتوفيق وليس بتلفيق ، بيئة قوامها المنهج العقلي والبحث العلمي المنفتح على العالم الجديد ، تؤهلنا لدخول القرن الواحد والعشرين ، بيئة تضيق الفجوة بيننا وبين العالم المتقدم في مجالات العلوم والبحوث الفكرية والثقافية والتكنولوجية.(١١)

وهكذا لا يمكن للثقافة أن تتجدد مالم يقف العقل على مسافة من نفسه ومالم يتحصل له وعي مغاير بذاته ، فيرتد على تراثه وتاريخه ويرجع إلى نفسه بصيرورته ومغايرته ، حينئذ تتم مسألة الأصول وإعادة قراءتها على نحو يؤدي إلى إعادة إكتشافها وبنائها ، ولا يعني ذلك أن عملية المغايرة تحصل في العقل بمعزل عن نظرة في الأصل ، ذلك لأن العقل إذ ينظر في الأصل ويقرأ النص إنما يتأمل تراثه وتاريخه ، ومغايرته لنفسه إنما تعني في الوقت نفسه إعادة اكتشاف للأصل وإعادة بناء للذات ، فالتجديد هو حقاً إعادة بناء .(١٢)

هنا ونجد انه لابد من وجود هوية ثقافية مميزة لنا لمواجهة ما يسمى بالتبعية الثقافية للحضارة العربية ، فالوعي بالذات التي ينتمي إليها المفكر ضرورية للفكر الابداعي ، فالفكر المبدع هو الذي يكون على وعي بتراثه وأصالته وذاته ، ويعي إنتماءه ، ويحترم ذاته وما ينتمي إليه ، وعلى المفكرين العرب أن يعرفوا ماضيهم معرفة علمية دقيقة تبتعد عن المغالاة ، لأن معرفة

الماضى جزء من مكونات إدراك الذات من أجل أن تنطلــق إلى المســتقبل بـأقدام ثابتة .

الحوار مع الآخر:

تؤكد لنا شهادة الواقع وتاريخ الحضارات أنه مـا مـن حضـارة أو ثقافـة قامت بمعزل عن حضارات وثقافات غيرها من الأمم . وتشهد بأن نمـو وإرتقـاء الانسان والمجتمعات رهن بالتفاعل الثقافى الحر الذى هو مزيج بين فاعلية ذاتيـة أبداعية وتفاعل خلاق مع الآخر.(١٣)

فالخيار الآن لم يعد بين الأنا والآخر ، بل (الأنا والآخر)فـى آن واحـد ذلك أن الباحث عن الأنا النقية فى المرحلة الراهنة ، قد يكون غارقاً فى الوهـم لا يريد أن يرى بعينيه أو يسمع بأذنيه عمق وصدى التغير الـذى عصـف بالعـالم قسراً وطواعية .ولانبالغ إذا قلنا أن الباحثين عن الأنا ـ التى أحتفظت بمقوماتهـا الثقافية والروحية أو عبر القرون وقاومت موجات التغـر العـالمى الراهـن ــ هـم دعاة عزلة من نوع جديد أو أصحاب دعـوة جديـدة إلى صيغـة " إمـا أنـا وإمـا الآخر" وأن أياً من الأمم لم يحتفظ بثقافتها ونقائها العرقى والقومى عبر التـاريخ. ذلـك أن حصـاد التغيـير العـالمى قـد تسـرب إلينـا – إى إلى عقولنـا وحياتنـا – وبعبارة أخرى فأن الآخر قد تسلل إلينا وأصبح داخلنا .وما محاولة نفيه وتجاهله فى جوهرها إلا محاولة لأنتزاعه من أنفسنا .(١٤)

فالحوار دائماً لغة الأكفاء الواثقين بأنفسهم ، الراغبين فى تطوير نفسهم ، الطامحين إلى توسيع آفاق معرفتهم ، المؤمنين أنهم لا يمتلكون المعرفة و اليقنية المطلقة بل المعرفة النسبية التى تغتنى دائماً بالتفاعل ، وثقة المحاور بنفسه لاتعنى أنه المالك الوحيد للحقيقة بل تعنى ثقته بغيره ، كما تعنى أنه لايملك القدرة وحده على صنع المعرفة فهى نتاج مشترك تتجاوز فيه الأنا نفسها إلى غيرها ، حيث يقع الأخر الذى بينهم فى صنع معرفة الأنا .[١٥]

والتفكير هو حقاً مجاوزة ، بما تعنيه المجاوزة من النفى والانفصال والتوسط . والمفكر الحق هو الذى يرتد على نفسه بعد أن يتوسط بينه وبينها وجود الآخر وتغير الأزمنة وتبدل الأمكنة . ولا شك أن من يطلع على ثقافات الغير ليس كمن لا يطلع عليها . ذلك لأن من يحصل على علوم جديدة ويقف على حقائق مختلفة ويحتك بذوات مغايرة ويلم بتجارب عديدة يبدل من نظرته إلى نفسه ، فيرتد على تراثه ليقرأه من حيث لم يقرأ وليفهمه على نحو جديد ، فيغنيه ويعمقه كما يبدل فى الوقت نفسه نظرته إلى غيره ، فيرتد على فكر هذا الغير ليفهمه من جديد أيضاً فيثريه ويضاعفه ، وبذلك يجدد فى ثقافته وفى الفكر عامة . فالتجديد يطرح علاقة الفكر مع موروثه فانه يثير من جهة أخرى العلاقة مع الآخر – ونعنى به الموقف من ثقافة الغرب – وكلا الأمرين مرتبطان ، ذلك أن الموقف من التقليد والذات يحدد الموقف من فكر الغير وثقافته ، كما أن النظر إلى هذا الغير يعدل من النظرة إلى الذات وإلى الماضى .[١٦]

هذا يفرض علينا مهمة معقدة هي مهمة تحرير أنفسنا من صورة الغرب عنا . وهذه المهمة تستدعي حواراً جماعياً وفردياً ومواجهة عميقة مع الذات والآخر على حد سواء ، وتفترض بادئ ذى بدء قيامنا نحن بنقد ذواتنا وثقافتنا ، وعبر هذا النقد نستخلص وعياً متزناً بأنفسنا ، وندرك إيجابيات شخصيتنا ومثالبها أيضاً ، إن هذه العملية تقضى باستلهام العمق الزمنى والثقافى للذات العربية ، بهدف ردها إلى حيزها التاريخى ، وفضائها الثقافى ، ومنحها القدرة على إعادة بناء الثقة ، وقدرتها على اجتياز مراحل جديدة في التغير والعمران البشرى ، وذلك ينبغي أن يفضى إلى صياغة صورتنا عن أنفسنا كما نراها نحن لا كما يراها الآخرون ، وقد تقود هذى الصورة إلى صياغة صورتنا مرة أخرى مختلفة عن الآخر أيضاً .(١٧)

لكن الخطاب الثقافى العربى عبر مواجهته للخطاب الثقافى الغربى فى تجلياته المعرفية لم ينكفئ على ذاته ، فقد أعاد اكتشاف ونقد تراثه ، ولم يعاند في ممارسة الاحتكاك الفكرى والأدبى والفنى والتعامل مع تراكم الانتاج الثقافى الغربى . ولم يستسلم للإغواء الذى يعتبر علاقات النفوذ بمثابة تأثير ثقافى متبادل ، ولم ينخدع بتوجهات بعض دراسات الاستشراق التى تبرر أيدولوجية التفوق الغربى ، تبريراً للتسلط بإعطاء العقل العربى إطارات ومنطلقات ثابتة ، وكأنه خارج الاوضاع الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية المتحولة . لكن الثقافة العربية راحت تجدد نفسها بإعادة اكتشاف تراثها وتفسيره ونقده من ناحية ، ثم بالتفاعل مع غيرها باكتساب المعارف ، وممارسة

تعميق الوعى بعملية التحول والنمو والتجدد من ناحية أخرى وحمل الحلم العربى وثوابته من ناحية ثالثة ، الأمر الذى حمى قدراتها من التآكل فى مواجهة صراعات قوى غير متكافئة درءاً لخطر التبعية . (١٨)

هذا الوعى الذى يقوم بفعل التصفية الذاتية والقطعية مع ميراثه السلبى ، يمارس الفاعلية نفسها حين يضع ميراث (الأخر) أو أقوال (الغير) موضع المسألة فيؤكد حضوره النقدى إزاءها ، ولا يتلقاها التلقى المخدر الذى يكتفى بسلب الاستقبال ، بل يتلقاها التلقى الفعال الذى يتحول بعملية الاستقبال إلى عملية إعادة للإنتاج والاسهام فيه . ولابد من تأكيد الطابع الانسانى لهذا الوعى على أساس يحرر الهوية الثقافية من مخاطر النزعات العرقية التى تقوم على أوهام التعصب التى تقصر التفوق على جنس دون الآخر والرقى على ثقافة دون الأخرى .

بهذه التقاليد الإيجابية التى أنطوت على وعى منفتح على (الآخر) أنفتحت الثقافة العربية فى تاريخها الابداعى على غيرها انفتاح الإضافة ، والوعى الذى لاينغلق على نفسه إزاء (الآخر) أو يحقر منه بالقياس إليه ، بل الوعى الذى يحاور الآخر حوار الأكفاء ، مدركاً أنه يأخذ بقدر ما يعطى ، ويضيف بقدر ما يرث ، وأن ثقته بنفسه هى الشرط الأول لإبداعه . هذا الوعى النقدى الذى لايتردد فى الإفادة من الآخر ، ولكن بما يؤكد حضور (الأنا) العارفة إزاء موضوعها ، لا تأخذ منه أو عنه تقليداً أو اتباعاً أو أبداعاً .

وحين نتحدث عن تواصل الجانب الايجابى من تقاليد تراثنا العقلانى في تأكيد العقل لمواجهة النقل ، والوعى النقدى لدحض منطق التقليد ، فإننا نصل النهضة العربية بأصولها فى البعد الإيجابى من هذه التقاليد ، وتنتقل من أمثال الكندى وابن سينا وابن رشد إلى أمثال رفاعه الطهطاوى وفرح انطون وطه حسين ، أولئك الذين أدركوا أن تقدم المتخلف لا يتم إلا بحوار مع المتقدم وأن النهضة لا تتحقق إلا بالاضافة ، والإضافة لا تبدأ إلا بالثقة بالنفس فى حوار الاكفاء . (١٩)

ولنا أن نتساءل . هل يمكن أن نعى قضايا العصر ونقف موقف الأنداد ونحن عن علومه معرضون ؟ هل كان بإمكان الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغانى أن ينهضا بعبء دعوتهما الإصلاحية لو لم يعيشا فى أوروبا ؟ يمكن القول أنه لولا فهمهما للتيارات الفكرية الغربية لما زاد وعيهما بقضايا الأوطان الإسلامية وقضايا العصر ، ولما عرف كيف يكون الحوار مع أعلام الفكر الغربى ، على نحو ما فعل الشيخ محمد عبده فى رده على آرنست رينان ، أو فى مراسلاته مع تولستوي . ولعل من هذا المنطلق

ـ أقبل الشيخ محمد عبده على ترجمة كتاب التربية لمؤلفه هربرت سبنسر، ولم يصده عن انجاز هذا العمل أن المؤلف غربى أو من دعاة نظرية التطور .

ولذلك لابد من الإهتمام بالترجمة . فالترجمة توسيع لدائرة المعرفة بفضل إرادة إنسان فهم لاتحد فضوله آفاق الأرض ولا أقطار السموات . والترجمة وعى بالواقع وتفتح للعقل على الحضارات العالمية تعزيزاً لقدرة البناء الذاتية من خلال التعاون وإكتساب عناصر القوة فى حضارة العصر ودمجها فى نسيج واقعنا وحياتنا تسبغ عليها من ذاتنا ونضيف إليها بفضل إنتاجنا الإبداعى. إذ بدون هذا الإنتاج الإبداعى نتحول إلى مقلدين ونظل تابعين . هذا نقول أن الترجمة حسب هذا المنظور ليست جهداً لغوياً ، بل جهداً حضارياً مجتمعياً ، وحواراً بين حضارات .[20]

وعلى ذلك نجد أن الإنفتاح هو سمة العصر ، وأن الإنغلاق قرين التخلف ، كما أن الثقافة المتعددة هى يقيناً أفضل من الخصوصية الثقافية أو الثقافة الواحدة ، ويبقى دور اللغات مهماً جداً فمن تعلم لغة قوم آمن شرهم . وإذا كانت هناك شعوب وحضارات مختلفة بين البشر ، فإن هذا الإختلاف يدعوهم إلى أن يتعرف كل منهم على الآخر " *يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا* " *(الحجرات :١٣)*.

ثانياً : إتجاه الإنتاج الثقافى.

تطرح إشكالية الإختلاف نفسها على كل ثقافة ، وهو واقع يخترق كل إجتماع بشرى . إذ لا يخلوا مجتمع فى الأصل من تنوع وتعدد ، ولا أمة تعرف من إنقسام وفرقة ، ولا اعتقاد يبرأ من شك ومخالفة . أما التماثل والائتلاف والتوحد فهو من صناعة العقل وثمرة الثقافة ونتاج المفهوم ، فالثقافة هى مشروع يرمى إلى ضبط البشر وجمعهم وتوحيدهم ، إنها قاعدة تقنن الحاجة ومعيار يضبط الرغبة ومبدأ ينظم السلوك ويرتب الأفعال والغايات . بيد أن الثقافة إذ تكسب جماعة إنسانية هويتها فهى تعمل على الإختلاف ، بمعنى أنها لاتسعى إلى التأليف بين المختلف . (٢١)

وقد ظهرت قضايا (الصراع بين القديم والجديد ، الأصالة والمعاصرة ، والتراث العربى والفكر الأوروبى ، والدولة الدينية والدولة المدنية) كرد فعل مباشر لإنفتاح المجتمع الإسلامى على المجتمع الأوروبى ، أو إصطدام العقلية السلفية بالعقلية الغربية التى أثارت قضايا عدة تتعارض – إلى حد كبير – مع معطيات الفكر الموروث (كقضية الأصالة والمعاصرة ، وهل الدولة دينية أو مدنية) وأن مثل هذه القضايا ستظل مطروحة إلى أن تتخلص العقلية العربية من إزدواجيتها .(٢٢)

هنا بدأ التجديد الذى شرع به الفكر العربى والإسلامى حديثاً محاولا للنهوض بإزاء الغرب وأصبح ضرباً من الإصلاح والتحديث ، بل فهم على أنه محاولة لإعادة البناء بكل ما يتطلبه ذلك من إعادة تحديد الهوية ، وإعادة إكتشاف الذات وإكتساب وعى مختلف بها ، لذلك ـ لم تعد مشكلة التجديد تتلخص فى البحث عن الصيغ والقواعد التى تسمح بتكييف النصوص وتطبيقها على الوقائع ، بل تتطلب أنماطاً جديدة من المعالجة وتستدعى مراجعة بنية الثقافة نفسها . (٢٣)

يقول زكى نجيب محمود : *" لست أتردد لحظة حين أقر بأن أم المشكلات فى حياتنا الثقافية الراهنة هى محاولة الكشف عن صيغة لحياتنا الفكرية والعلمية ، تجمع لنا فى طيها طرفين ، إذ تحافظ لنا على خصائصنا العربية الأصيلة ، وفى الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مصاريعها لتستقبل – فى رحابة صدر – أسس الحضارة العصرية كما يحياها اليوم روادها "* . (٢٤)

ولا أحد يملك أن ينكر أن مشروع النهضة الذى تولدت ملامحه مع مطلع القرن التاسع عشر فى عالمنا العربى قد أعتمد على معادلة طرفاها : التراث العربى الإسلامى ، الذى تم توصيفه بجوهر الإسلام وذاتيته المطلقة من جهة ، وبين التراث الأوربى الغربى الذى تم تركيزه فى الكشوف العلمية وثمارها التكنولوجية من جهة أخرى . وكان التوفيق بين طرفى المعادلة هو أساس مشروع النهضة . (٢٥)

سلفية أم مستقبلية :-

حمل القرن التاسع عشر معه مواجهة حضارية شاملة ، كان لابد أن تحدث بعد أن جاءت أوروبا إلى بلادنا حاملة معها كل نواتج نهضتها الحديثة : من علم نظرى وثقافة عقلانية وأسلحة متفوقة ، وفهم شديد إلى التوسع والسيطرة على أسواق العالم . ومنذ ذلك الحين ، أصبح الشغل الشاغل للعقل العربى هو التساؤل عما ينبغى أن يكون عليه موقفه من هذه المواجهة : هل يحتمى بتاريخه وتراثه الماضى ، ويتخذ منه درعاً أو شرنقة تدفع عنه غوائل التيار الكاسح المتدفق من بلاد غربية متفوقة ، أم يساير التيار الجديد أملاً فى أن يكون له نصيب فى ذلك التقدم المادى والمعنوى ، الذى حقق للحضارة الأوروبية تفوقاً ساحقاً على سائر حضارات العالم القديم؟ (٢٦)

إن طرح قضية الأصالة والمعاصرة على شكل بدائل ثلاثة هى : التمسك بالأصالة ، أو السير فى طريق المعاصرة ، أو القيام بمحاولة توفيقية للجمع بين الأثنين ، يثير إشكالات تزيد من تعقيد القضية ، وتجعل الوصول إلى رأى حاسم فيها أمراً يكاد يكون مستحيلاً ، ومن الواضح أن هذين البديلين – الأصالة والمعاصرة – يكشفان عن إشكالات أساسية فى علاقتنا بالزمن . فالطريقة التى يصاغ بها البديلان توحى بأن فى إستطاعة مجتمع ما أن يختار ألا يعيش عصره ، بل يستمد مقومات حياته كلها ، أو أهمها من عصر ماضى . ولما كانت

المشكلة كلهاليست مشكلة " إختيـار " لأن عصـرك مفـروض عليـك شـئت أم أبيت ، فإن مـن حقنـا أن نتسـاءل : *ألا يجوز أن صيغة الاختيار بـين الأصالـة والمعاصرة تعبر عن خلل أساسى فى علاقتنا بالزمن وبالتاريخ ؟* (٢٧)

وموضع العلة فى حياتنا الثقافية العربية الحاضرة هو أننا جعلنا للماضى رجالاً يحيون فيه ويدافعون عنه، وللحاضر رجالاً يحيون فيه ويدافعون عنه،وكأنما الأمر هو إما هذا وإما ذاك ، وكأن الطرفين ضـدان لا يجتمعـان فـى شـخص واحـد ، وحقيقة الأمر هى أنه لا فكر، ولا فن،و لا أدب، مما يستحق أنه يسمى باسمـه ، إلا إذا كان المفكر ، أو الفنـان ، أو الأديـب ، علـى وعـى بتـاريخ المجال الـذى يبدع فيه ، وعلى وعى كذلـك بنبـض الحيـاة مـن حولـه ، فعندئـذ يـأتى النـاتج جديداً ، ولكنه يأتى كذلك حاملاً من سمات قومه مـا يميزه عـن قرينـه فـى أمـة أخرى. (٢٨)

لكن الذى يتطلب مناالعناية حقاً ويقتضى شيئاً مـن العنـاء والحـذر حتـى لاتزل القدم ، هو الجواب عن سؤالنا (كيف) كيـف تقـوم الحلقـة الرابطـة بـين أمسناويومنا ؟ كيف تكون الصلـة بـين الأسـلاف و بيننـا فـى ـ مجـال الفكـر و الثقافة ـ بحيث تجيء هذه الصلة طبيعية فيها نبض الحياة ، لامتكلفة ولامصطنعـة، فنصون تراث الأسلاف من جهة ولانطفى علـى شـخصية الاحفـاد مـن جهـة أخرى . (٢٩)

فمبادئ السلف لا تحيا فى حياة الخلف ، إلا إذا ملئ وعائها المجرد بمادة حياتية مأخوذة من صميم الواقع الجديد ومشكلاته ، وإذا كان الأمر نفسه منطبقاً على ما نأخذه نقلاً عن أسلافنا من (مبادئ) إذ يصبح واجبنا نحو أنفسنا هو أن نملأ الصورة المجردة المفرغة لتلك المبادئ بمضمونات جديدة تصلح أن تكون فى أيدينا أدوات عمل ، وإنتاج وقدرة على مواجهة عصرنا وظروفه ، و رغبتنا في أن تجيء حياة الخلف على مبادئ السلف ، لنضمن إستمرارية التاريخ وإستمرارية الهوية الوطنية أو القومية ، لا يتناقض مع التحولات في أخلاقيات السلوك تبعاً للتحولات الحضارية ؛ لأن المبادئ الأولى التى تقام عليها الحياة أوسع شمولاً وأكثر تجريداً من القواعد السلوكية المتغيرة بتغير الزمان والمكان.وواقع الأمر هو أن حياتنا تتغير بالفعل نحو ثقافة جديدة تتناسب مع مقتضيات عصرنا الجديد . فليس التطور الثقافى فى حياة الإنسان ترفاً من الترف الذى يخضع لاختيار الناس ، بل هو قانون حتمى من قوانين الحياة .(٣٠)

وسواء نظرنا إلى التاريخ كعبء ثقيل يتركه السلف للخلف ، أو كإرث نافع لإبتداع أساليب جديدة فى مواجهة مشكلات الحاضر . يبقى أن التاريخ هو مقوم لنا من مقومات الشخصية وعنصر مؤثر فى نظرة كل جماعة إلى ذاتها وإلى العالم والآخر ، وهو يسهم بشكل أو بآخر ، فى إقرار الصيغة التى تؤمن التوازن بين الهوية والمغايرة وبين الأنا والعالم ، وإذا كان الغرب بوصفه يمثل المغايرة والحداثة يقع فى صلب إشكاليتنا الحديثة ، فإن إشكالية المجتمع العربى والإسلامى القديم كانت مختلفة عن إشكاليته اليوم . لقد عرفت الحضارة

الإسلامية في عصرها الكلاسيكي مرحلة مـن التـألق والأزدهـار أطلـت خلالها على العالم بمشروع جديد ، وإمتدت إلى أصقاع بعيدة ، وشملت شعوباً وأعراقاً متعددة ومتنوعة ، وأستقطبت انتاج العلوم والمعـارف لفـترة طويلـة ، وهـذا مـا أكسبها قدراً من العالميـة والتفـوق لاريـب فيهمـا . وفـى هـذه المرحلـة لم تكـن العلاقة مع الآخر (غير المسلم) تطـرح إشـكالاً أساسـياً داخـل المجتمـع العربـى والإسلامى .[٣١]

وحين نعيد النظـر فـى تراثنـا ونعـود إلى تأملـه وتفسـيره وتقويمـه . هـذه العودة ليست نزفاً طائشاً نابعاً من عدم النضـج وعدم الاستقلال ، ولكنها عودة نابعة من ضرورة وجودية وضرورة معرفية فى نفس الوقت . فليس الـتراث فـى الوعى الحاضر قطعة عزيزة من التـاريخ فحسـب ، ولكنـه دعامـة مـن دعامـات وجودنا وأثر فعال فى مكونات وعينا الراهن ، ويعمل فينا فـى خفـاء يؤثـر فـى تصوراتنا شئنا ذلك أم أبينا . لذلك يتعين علينا أن نتحرك دائمـا حركـة جدليـة تأويلية بين وعينا المعاصر وبين أصول هذا الوعى فى تراثنا ، هذه الحركة يتحتـم عليها ألا تغفل المسافة الزمنية التى تفصلنا عن التراث ، وعليها فى نفس الوقت ألا تقع فى أسر هذا التراث رفضاً أو قبولاً غير مشـروط ، فالـتراث ملـك لنـا ، تركه لنا أسلافنا لاليكون قيداً على حريتنا وعلـى حركتنـا ،بـل لنتمثلـه و نعيـد فهمه و تفسيره و تقويمه من منطلقات همومنا الراهنة .[٣٢]

فالتراث الحى هو التراث المتجدد ،القادر على فتح آفاق جديدة للحـوار، ليس حول الماضى وحده ، بل حول الحاضر والمستقبل ، ومـن ثـم فـإن الأمـة الحية هى التى تكون فى " حالة حوار" دائـم مـع تراثهـا - القريـب والبعيـد - تكتشف معدنه ، وتسبر أغواره ، وتضع أيديها على ما فيه من مواطن الصحة ، وعلى ما فيه من مواطن الداء ، فحوار الأمة الدائم مع تراثها هو حـوار مسـتمر مع الذات ، تكتشف خلاله نفسها ، وتكتشف أيضاً طريقها.[٣٣]

يقول زكى نجيـب محمود :" *ان بـين الأمـم فـوارق بحـكم الفـطرة أو بحكم التكويـن ، لكـنها فوارق تنـشأ نتيـجة لعوامـل التـاريـخ . ولكل أمة تاريخها ولكل أمة ماضيها الذى أصبح -أو يجـب أن يكـون - جـزءاً من حاضرها ، فمثقفوا اليوم بغير تراث ينظرون إليه ، هم حبات مفردة يعوزهـا الخيط الذى يسلكها فى عقد واحد ، وكذلك لوهبط علينا التراث بغير مثقفـين يتناولون تناولاً خلاقاً فيه مشاركة وأبداع ، سيظل قشرة ولا لباب*" .[٣٤]

وقد كان أستخدام التراث العقلانى فى الحوار مع أفكار التنوير الأوروبيـة طريقاً ذا إتجاهين ، يفضى أولهما إلى ثانيهما فى حركة مستمرة . إتجاه يبـدأ مـن الأنا وينتهى عند الآخر . وإتجاه ثـالـث يبـدأ مـن الآخـر وينتهـى عنـد الأنا التى سرعان ما تعود به إلى الآخر الـذى يرده إليهـا ، فـى صيرورة المعرفة المتبادلة الأطراف . ويعنى ذلك أنه بقدر مـا كـان تمثـل رواد الإسـتنارة العربيـة الحديثة لتراثهم العقلانى يعينهم على فهم أفكار التنويـر الأوروبيـة والتفـاعل المتجاوب

معها ، كان المتمثل من هذه الأفكار يفضى بهؤلاء الرواد إلى وعى مجدد بتراثهم وإكتشاف أبعاد جديدة منه ، وتفسيره فى ضوء مغاير ، وذلك على نحو كان يردهم إلى التنوير الأوروبى نفسه بخبرة مضافة ، فى عملية الحوار الحضارى الذى لاتكف فيها الأطراف عن تبادل الأدوار .[٣٥]

خلاصة القول أننا لو تأملنا وضعنا الحضارى الراهن على أنه سعى إلى حل إشكالية الأتباع والإبداع – بديلاً عن إشكالية الأصالة والمعاصرة – لكان ذلك أجدى وأنفع وأدق بكثير من تأمل هذا الوضع فى ضوء تلك الإشكالية العقيمة الغامضة المليئة بالمتناقضات ، فالتحدى الحقيقى الذى نواجهه ليس إختياراً بين الرجوع إلى الأصل أو مسايرة العصر ، وإنما هو إثبات إستقلالنا إزاء الأخرين ، سواء أكان هؤلاء الأخرون معاصرين أم قدماء ، وأبتداع حلول من صنعنا نحن ، تعمل حساباً لتاريخنا وواقعنا ، وتكفل لنا مكاناً فى عالم لايعترف إلا بالمبدعين .[٣٦]

دينية أم مدنية :

ما تزال قضية العلاقة بين الإيمان والعلم من المسائل المعلقة فى الذهنية الإسلامية ، ولقد لعبت العوامل الدينية والأخلاقية دوراً اساسيا فى هذا الصدد، إذ وصف العلم الغربى التجريبى بأنه مادى ، ومن ثم فهو يتعارض مع روحانية الإسلام . ومن جهة أخرى كانت النتائج الأخلاقية السلبية التى

تولدت عن بعض مظاهر العلم وتطبيقاته التقنية فى الغرب ، كالتفكك الأسرى والإنحلال والإدمان ...إلخ دافعاً لبعضهم إلى الأبتعاد عن هذا الطريق المحفوف بالمخاطر ، والإحتفاظ بأصالة الأخلاق الإسلامية والبقاء بمنأى عن السعى المحموم وراء تقدم علمى يتجاهل الاعتبارات الإنسانية. كما أرتبط العلم الغربى الحديث بالاستعمار الأوروبى لمعظم البلاد الإسلامية . وكان لهذه العوامل تأثير مزدوج ، فقد أدى من جهة إلى نفور بعض المسلمين من العلم الغربى ودعوة بعضهم إلى علم إسلامى يسير فى طريق مختلف كل الإختلاف .ولكنه أدى من جهة أخرى إلى دعوة مضادة ، تنادى بالتزود بهذا العلم حتى يتمكن المسلمون من الوقوف فى وجه المستعمر ومحاربته بأسلحته نفسها .(٣٧)

ومن علاقة الإيمان بالعلم ظهر مصطلح العلمانية ولم يزل أكثر المصطلحات الغربية إثارة للنقاش والجدال بين المفكرين فى المشرق العربى الإسلامى ، وقد بدأ الخلاف بين المفكرين العرب على منطوق أو مصطلح (عَلمانية – بفتح العين – أى نسبة إلى العالم) أم (عِلمانية – بكسر العين – نسبة إلى العلم) ثم تطرق الخلاف إلى موضوع هذا المصطلح ، ومدى موافقته للدين الإسلامى ، فنزع البعض إلى رفضه بإعتباره لوناً من ألوان الالحاد والكفر وذلك بفصله الدين عن المجمع ، وقبله البعض الآخر بحجة أنه أول خطوات المدنية والتقدم ، بينما حاول فريق ثالث التوفيق بين بعض وجوهه وأغراضه وبين الدين الإسلامى وقبلوا منه معناه السياسى (الحكومة المدنية وفصل الدين عن الدولة).(٣٨)

هذا وقد ذهب أئمة المحافظين من أمثال : محمد زاهد الكوثرى فى كتابه (مقالات الكوثرى) ومصطفى صادق الرافعى فى كتاب(المساكين) وسيد قطب فى كتاب (معالم فى الطريق) ومحمد قطب فى (مذاهب فكرية) إلى أن دين الإسلام جامع لمصلحتى الدنيا والآخرة لأحكامهما ، فى دلالة واضحة لاأرتياب فيها . وعليه تكون محاولة فصل الدين عن الدولة كفراً صارخاً ، مناهضاً لإعلاء كلمة الله - فى خلقه - بل وتعد عداء موجهاً إلى الدين الإسلامى فى صميمه . وليس غريباً أن يكون محل من ينادى بالعلمانية - فى رأى المحافظين - قد آل على نفسه أن يكون عضواً مبتوراً من جسم جماعة المسلمين.(٣٩)

ولعل أهم ما قرأه الطهطاوى فى باريس الكتب السياسية المدافعة عن الحقوق المدنية للمواطنين وكتب فلسفة القانون ومنها : (روح الشرائع) لمونتسكيو ، وهو لايحصى إعجابه بهذه الكتب ومؤلفيها فيقول :" *وقرأت فى الحقوق الطبيعية من معلمها فى كتاب برلمانى وترجمته وفهمته جيداً ؛ وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقبيح العقليين يجعله الأفرنج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية* " (٤٠)

وقد أدرك الطهطاوى الفرق بين النظام السياسى الإسلامى الذى نظر له بعض الفقهاء وأسموه نظاماً شرعياً بإعتبار أن الحاكم فيه يستمد مشروعيته عن

كونه قائماً على تطبيق الشريعة ، والنظام السياسى الأوروبى عامة والفرنسى خاصة اللذين يستمدان مشروعيتهما من إرادة المواطنين ومشاركتهم ومن تعاقدهم على تقسيم السلطة إلى تشريعية وتنفيذية و قضائية ...إلخ وباختصار بين نظامين يستندان إلى قانونين الأول شرعى والثانى عقلى ، وقد وجد الطهطاوى أن الإختلاف الظاهرى بين هذين النظامين إنما يتعلق بالتفاصيل أكثر من تعلقه بالمبادئ الأساسية التى يقوم عليها كل من النظامين . (٤١)

الواقع أن إحدى النتائج المهمة لعمليات (تخليص الإبريز) فى العلاقة بالآخر من منظور الدولة المدنية ، كانت مرتبطة بعملية إنتقال موازية ، من نزعة عرفية سادت تراثنا النقلى إلى نزعة إنسانية إرتبطت بتراثنا العقلى .وكما كان (تخليص الإبريز) إستخلاصاً لعناصر الفائدة فى الدولة المدنية للآخر ، بكل لوازمها الثقافية ومصاحباتها الفكرية ، فإن عملية (التخليص) نفسها إنبعثت من التراث العقلانى ما أكدها ودعم حركتها ، فأحييت التقاليد الإنسانية فى هذا التراث وصاغت منها وبها مفهوماً جديداً لنزعة إنسانية محدثة ، هذه النزعة لا تتناقض مع خصوصية الهوية ، ولكن تضع هذه الخصوصية فى سياق أكبر ينطوى على دلالة الوحدة من خلال التنوع . (٤٢)

وقد حاول محمد عبده أن يحدد العلاقة بين السلطة الدينية والمدنية ، ويرى أن القرآن قد أطلق من كل قيد ولم يقف عند مجرد الفصل بين السلطة

الدينية و السلطة المدنية. قال تعالى : " *لا إكراه فى الدين قد تبين الرشد من الغى* " (*البقرة : ٢٥٦*) " *وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر* " (*الكهف : ٢٩*) وهذا تحرير من كل قيد لكل سلطان إلا سلطان العقل ، والإسلام بذلك يتخطى كل النظم فى تحجيم سلطان البشر ، وعلى ذلك فالسلطة الدينية فى الإسلام مقرونة بحكم الشرع ، ومصدر الشرع فى تصور الأفراد حيث أن النص المنزل من قرآن وسنة هو الأصل فى كل تشريع لذلك فالحكم لا ولاية له إلا بقدر فهمه للنص فهماً موضوعياً والتزامه بأحكام الشرع قبل غيره من المحكومين .[٤٣]

وقد تعلم محمد عبده وقرأ وأطلع على تراث غيره ، وتجارب الآخرين فى الحاضر ، وحاور وأفاد من المحاورة ، ولم يفقد هويته لأنه لم ينظر إلى الهوية نظرة ضيقة عرقية ، بل قرن الهوية بمفهوم إنسانى لايفارق تأويله العقلانى للإسلام ، خصوصاً بعد أن تعلم من أستاذه الأفغانى الدلالة الواحدة لمفهوم " الانسان " الطالع فى عصر النهضة العربى الأول.[٤٤]

ولابد أن نعرف بأن جدلية المواجهة مع الغرب قد أصبحت منذ هذه البداية المبكرة تكمن فى جذور أهم التيارات الثقافية التى سادت حياتنا فى هذا العصر الذى نطلق عليه إسم " عصر النهضة العربية " ولسنا فى حاجة لكى ندلل على ذلك ، إلى الإشارة إلى تيار التحديث الجارف الذى ساد حياتنا وأثر فى مختلف مجالاتها وغير الكثير من معالمها ، منذ مطلع القرن التاسع عشر ،

ولكن هناك حقيقة أخرى أجدر بإهتمامنا وهى أن حركة مقاومة التحديث والتبشير بالعودة إلى تراث السلف الصالح ، كانت بدورها متأثرة إلى حد كبير بتلك المواجهة الجدلية مع الغرب ، فلم تكن تلك الحركة الذاتية التى أتخذت أشكالاً ومسميات متعددة طوال (عصر النهضة العربية) مجرد تطور ذاتى للفكر التراثى ، ولم تنبثق بفضل رغبة هذا الفكر فى الإنتقال إلى مواقع جديدة ، و إنما كان فى جوهرها رد فعل على الخطر الخارجى الزاحف بقوة ، والذى يقدم نفسه إلى مجتمعاتنا فى صورة شديدة الإغراء. (٤٥)

وعلى هذا نجد أن البديل الحقيقى لهذه الأزدواجية الفكرية هو أن يتخلص المفكرون من التبعية الثقافية – سواء للآخر أو للماضى أو للسلطة – وأن يستعيدوا هويتهم الثقافية ، وأن يتصلوا إتصالاً حقيقياً بذواتهم ليعرفوا مشاكلهم الحقيقية ، وأن يبحثوا عن حلول لهذه المشاكل فى ذات المشاكل ، أو فى الحلول المشابهة لمشاكل مشابهة ، شريطة أن يدركوا أنها مشاكل مشابهة وليست مشاكلنا نحن ، وحلول مشابهة وليست هى ذاتها حلول مشاكلنا . فى هذه الحالة سوف نستفيد منها دون أن نقلدها أو نخضع لها.

ثالثاً: التيارات الثقافية المعاصرة .

انقسم المفكرون في المجتمع العربي الإسلامي منذ مطلع هذا القرن إلى ثلاثة اتجاهات:

أولاً : الاتجاه السلفي (المحافظ) : الذي يرى أن السبيل في المحافظة على التراث العربي الإسلامي السبيل الأوحد لوحدة الأمة وثقافتها ، لذا حاولوا البحث في التراث بروح حضارية تربط الحاضر بالماضي ، وتؤكد على الأصالة وتكيفها على المعاصرة . وذلك عن طريق : *نفض الغبار عن نفائس التراث العربي والعودة إلى صلب العقيدة ، والوقوف على إيجابياتها التي كانت علة ازدهار الحضارة الإسلامية ، متخذين من الحجج النقلية دليلاً على أن التمسك بالعروة الوثقى نجاتهم ، وأن العلم والمدنية من نفحات الله بل ومن أسمى بواعثه.* (٤٦)

ثانياً: الاتجاه التغريبي (المجدد) : الرافض للتراث باعتباره من أخطر معوقات النهضة ، التي لاسبيل إلى تحقيقها إلا بمتابعة خطى الحضارة الغربية ، لذا يرى أنصار هذا الاتجاه أن التراث مجرد تسجيل لأوضاع إجتماعية وثقافية وسياسية معينة، إرتبطت بفترة تاريخية محددة ، ومن ثم أن محتوياته لاتلائم العصر بل يشكل عبئاً ثقيلاً ، *ويعرقل حركة الفكر والتطور لذا يعلون حركة (إستلهام التراث) التي تشغل بعض المفكرين عبثاً لا طائل منه .*

ثالثاً : الاتجاه المعتدل (الإصلاحي) : يتخذ موقفاً وسطاً بين هذين الاتجاهين ، إذ يسعى إلى التوفيق بين قيم التراث والحضارة الغربية - تارة - من الاتجاه السلفي (عندما يسلم بالوحي الآلهي ودوره في بناء حضارة إسلامية معاصرة) وتارة أخرى من الاتجاه التغريبي (الرافض للتراث) وذلك عندما يجعل الإنتقاء هو الأساس الذى يجب إتباعه ، في تناول التراث ودراسته وإحيائه .(٤٧)

من هنا تحددت ملامح وأطراف المعركة التي لا يزال يعيشها واقعنا الحضاري الفكري والثقافي والإجتماعي حتى الآن ، إنها المعركة بين حلم النهوض من التخلف بالدعوة إلى إقامة المجتمع المدني المتحرر سياسياً وإجتماعياً والمؤمن بحرية العقل والعلم ، وبين النجاة بالمحافظة والتقليد وأجترار القديم وإعادة إنتاجه . لذلك جاء سؤال النهضة إبان هذه الفترة منقسماً إلى إتجاهين. الأول : كيف يستطيع العرب اللحاق بالنموذج الغربي ، مستخدمين منجزات هذا النموذج نفسه ، أما الثاني : فكيف يواجهون هذا النموذج بإحياء نموذجهم القديم ليؤسسوا نموذجاً جديداً (قديماً) مستقلاً ؟.(٤٨)

التيار السلفي (المحافظ):

قسمة من قسمات هذه الأمة تبلغ أصالتها في أبنائها حد الفطرة هي العودة إلى الإسلام ، كدين وحضارة تتحصن بحصنه ، وتلوز بأعطافه وتستلهمه

ين والرشاد ، أمام المخاطرة الكبرى التـى تهـدد منهـا الكيـان وتزلـزل فيهـا الأركان . ولذلك فلم يكن غريباً أن تكون طلائع حركات اليقظة العربيـة التـى فرزتها أمتنا تجاه الخطر - الغربى الإستعمارى - طلائع إسلامية ، سـلكت سـبيل الإصـلاح الدينـى لبعـث روح المقاومـة فـى كيـان الأمـة ، وإذ كنـا لانسـتطيع تصنيف هذه الحركات السلفية فى عداد تيارات المـد القومـى العربـى ، فإننـا لا نستطيع أن نغفل عـن رؤيـة "البعـد القومـى العربـى" الواضـح فـى فكـر هـذه الحركات وممارستها .[٤٩]

وعندما كتب الأفغانى فى (العروة الوثقى) عن (الوحـدة الإسـلامية) وضع يدنا على مفهوم للوحدة التى تنبع مـن رابطـة الملـة والدين ، فإذا هـى التضامن " تضامن الملة الإسلامية ، وتساندها ضد أعدائها ، وأستلهامها القـرآن لتجديد حياتها الدينية والدنيوية ، وليست " الوحدة السياسية " المتجسـدة فـى الدولة . إذن رابطة أعم وأوسع من تلك التى تقف فيهـا " الوحـدة السياسـية " عند حدود " الدولة القومية " ومن ثم فلا تعارض بين " الوحدة الإسلامية " هنا و بهذا المعنى وبين " القومية " و " دولتها " بأى حـال مـن الأحـوال. فبعـد أن تحدث الأفغـانى عـن المخـاطر الاسـتعمارية التـى تسـتفز المسـلمين إلى التقـارب والتضـامن والاتـحاد ، والتى لابد من توظيف " الأخوة الدينية الإسلاميـة " فى سبيل دفعها ، وذلك حتى يقيم المسـلمون بـالوحدة سـراً يحول عنهـم هـذه السيول المتدفقة عليهم من جميع الجوانب . بعد هذا يحدد مفهوم هذه " الوحـدة الإسلامية " فيقول : *لا التمس بقولى هـذا أن يكـون مـالك الأمـر فـى الجميـع*

شخصاً واحداً ، فإن هذا ربما كان عسيراً ، ولكنني أرجوا أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذى ملك على ملكه يسعى بجهله لحفظ الآخر ما أستطاع ، فإن حياته بحياته وبقائه ببقائه . الا أن هذا بعد كونه أساساً لديهم ، تقضى به الضرورة وتحكم به الحاجة فى هذه الأوقات ".(٥٠)

أما محمد فريد وجدى (١٨٧٥م) فهو واحد من شيعة الشيخ محمد عبده ، كتب كثيراً فى نصرة الدين والدفاع عنه . ويمكننا أن نقول أن فريد وجدى يميل إلى الجانب المحافظ وهذا يبدو فيما كتبه للرد على كتاب المرأة الجديدة الذى وضعه قاسم أمين ، وبدأ فى سنة ١٩٢١ يصدر صحيفة نصف شهرية سماها " الوجديات " كانت تشتمل على مقالات أدبية فى شكل حوار على السنة الطبيعية وغيرها ، ومقالات أخرى كان يتناول فيها الموضوعات الدينية والعلمية والفلسفية على نحو يسهل فهمه على القارئ . وقد أتجه فريد وجدى إلى نوع آخر من البحث ، فقد عنى بالبحوث الغيبية والروحية ، وهو يهتم فى الوجديات بالرد على الفلسفة المادية ، ويستدل على خلود الروح بما وصلت إليه الأبحاث الروحانية والتجارب الغيبية ، وهو يورد هذه الآراء الروحانية والغيبية فى دائرة المعارف التى أصدرها . (٥١)

أما عباس محمود العقاد فيرى أن الهوية الواقعية كانت ألزم للعالم العربى فى هذا الدور – النصف الثانى من القرن العشرين – مما كانت فى جميع الأدوار الماضية منذ إبتدأ النهضة فىالعصر الحديث . فإن الدعوات العالمية

خليقة أن تجور على كيان القومية وأن تؤول بها إلى فناء كفناء المغلوب في الغالب ، ومن الخير أن تدرس المذاهب الفكرية بل الأزياء الفكرية كلما شاع منها في أوروبا مذهب جديد ، ولكن من الشر أن تدرس بعناوينها وظواهر دون ما وراءها من عوامل المصادفة العارضة والتدبير المقصود .[٥٢]

ونجد أن أكثر المثقفين العرب قد عاصروا غزو الغرب للشرق وإستيلاءه عليه سواء منها ما كان مدنيه مادية كالسكك الحديدية والآلات الصناعية والمخترعات الحديثة ، وما كان منها معنوياً كالأفكار والعقائد والعادات ونظم الحكم ونحو ذلك ، فقد قوبلت هذه الأفكار بحذر ولم تتفتح لها الصدور كما تفتحت للحضارة المادية ، لأنها أحياناً تصدم التقاليد و أحياناً تخالف العقائد والافكارالموروثة ، ولم تنتشر الا في طبقات محدودة ، هي طبقات المثقفين ثقافة أجنبية أو من كان من تلاميذهم .ومع هذا فقد تقطر إلى الشعب منها الأفكار والآراء عن طريق الصحف و ما إليها. على كل حال كانت مشكلة المدنية الغربية و ماصحبها من غزو من أعقد المشاكل التي واجهها المفكرين المحافظين.[٥٣]

التيار الأوروبى (المجدد) :

ولا شك أن تجربة الحياة والإحتكاك بالغرب لمن عايشها من أبناء الحضارة العربية الإسلامية تضيف بعداً آخر لموضوع " العرب والغرب" وهو

بعد يتصرف إلى الملاحظة والمشاهدة والمعاناة النفسية كعنصر تكويني في النظر والتأمل والتفسير . فالبعض يقف مبهوراً أمام التجليات الظاهرية للحضارة العربية المادية و النفسية ، خاصة ما تعلق منها بالحرية الشخصية وحرية التفكير وأحترام الكينونة الفردية والإعلاء من شأن العقل باعتباره مصدر الأحكام والقيم . وينعكس هذا الانبهار في إنقلاب صريح أو ضمني نفسي أو عقلي يقوم به هؤلاء على تراثهم وحضارتهم .

ولاشك أن قاسم أمين قد أمتزج بالعاطفة الوطنية المتحررة التي كانت من مقدمات الثورة العرابية ، وبخاصة أنه عرف أقطابها عن كثب ، ولاشك أنه قد سافر إلى فرنسا مبعوثاً مفعماً بآمال بلاده ، ونستطيع أن نتصوره معذباً في بلاد الغربة بالشجون . هو الذي ترك بلاده تنبض بالآمال ، وتموج بحركة وطنية وتحريره مباشرة . وها هو ذا يرى على البعد أنفاس هذه الحركة قد أخمدت ودولة كبرى قادرة قد جثمت على صدر هذه الأحلام التي أختنقت ، وهو بحكم ثقافته الشرقية ، وإختلاطه بمحمد عبده المحارب في ساحة التجديد الديني، بدأ يدرس ما في بلاده من عادات وتقاليد ، وأيها من الدين الصحيح وأيها الدخيل ؟ فهو يكتب في كتابه " تحرير المرأة " خاطر ألح عليه كثيراً : " *لم يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير ولاتتبدل ، وأنه يلزمه ان يحافظ عليها إلى الأبد ؟ مع أنه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبديل في كل آن ؟ أيقدر المسلم على مخالفة سنة الله في خلقه ، إذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم ، والوقوف والجمود مقرنين بالموت والتأخر ؟* ".[٥٤]

ويرى قاسم أمين أن المرأة الجديدة هى ثمرة من ثمرات التمدن الحديث ، بدأ ظهورها فى الغرب على أثر الاكتشافات العلمية التى خلصت العقل الانسانى من سلطة الأوهام والظنون والخرافات وسلمته قيادة نفسه ، ورسمت له الطريق التى يجب أن يسلكها . ذلك حيث أخذ العلم يبحث فى كل شئ ، وينتقد كل رأى ، ولا يسلم إلا إذا قام الدليل على ما فيه من المنفعة للعامة وأنتهى به السعى إلى أن أبطل سلطة رجال الكنيسة . وألقى إمتيازات الاشراف ووضع دستوراً للملوك والحكام . ومن ذلك الحين دخلت المرأة الغربية فى طور جديد ، وأخذت فى تثقيف عقلها وتهذيب أخلاقها شيئاً فشيئاً ، ونالت حقوقها واحداً بعد الآخر ، وأشتركت مع الرجال فى شئون الحياة البشرية .

أما غاية ما يسعى إليه قاسم أمين فهو أن تصل المرأة المصرية إلى هذا المقام الرفيع ، وأن تخطوا هذه الخطوة على سلم الكمال اللائق بصفتها ، فتمنح نصيبها من الرقى فى العقل والأدب ، ومن سعادة الحال فى المعيشة ، وتحسن إستعمال مالها من النفوذ فى البيت " إذا تم ذلك فنحن على يقين لايزعزعة أدنى شك من أن هذه الحركة الصغيرة تكون أكبر حادثة فى تاريخ مصر "

" هذا يلزمنا بدل أن نهزأ بالغربيين ونحكم عليهم بمقتضى قاعدة تخيلناها ، وهى أنهم ضلوا عن الحق فيما يختص بشأن النساء عندهم ، يلزمنا بدل ذلك أن نقف على أفكارهم فى هذه المسألة ، ونبحث فى آرأهم وفى أسباب النهضة العظيمة التى قام بها الرجال والنساء فى هذا القرن ، وندرس جميع نتائجها

الحالية ، وبعد ذلك يمكن أن نكون لأنفسنا رأياً صحيحاً مؤسساً على النظريات العقلية الصحيحة ومؤيداً للتجارب والوقائع " . (٥٥)

ويرى فرح أنطون أنه لامناص للكاتب العربى من أخذ الفلسفة الإسلامية عن الأفرنج أنفسهم.لذلك كان موقفه من التراث العربى موقف المستعرف أو المستشرق . ولقد رأى فى فلسفة إبن رشد ومذهبه أقرب المذاهب إلى الفلسفة العلمية والمادية ، وهذه النزعة العلمية المادية هى التى غلبت على فكر المهاجرين الشوام من أمثال شبلى شميل ، ويعقوب حروف ، وأمين معلوف . الأمر الذى أدى بهم إلى النظر لتراثهم القومي بعين المستشرقين . (٥٦)

أما سلامة موسى فيمثل الاتجاه التغريبى الذى نزع إلى إستبعاد التراث عن طريق النقد الهدام ، معتقداً أن الثقافة الشرقية من أخطر عوامل تخلفنا الحضارى ، وأنه ليس هناك سبيل إلى التقدم إلى إتباع الغرب بل الفناء فيه ، باعتبار ثقافته هى الثقافة السائدة على العالم ، ويرى أن أى إرتداد إلى القديم - أياً كانت هويته - يتعارض تماماً مع التقدم والتمدن ، وأن علة تخلف العرب وإنزواء حضارتهم هو تمسكهم بتقاليد السلف وآدابه وفنونه ، بل أن الحضارة الغربية لم تتقدم بادراكها أن الاعتماد على القدماء وميراثهم لا جدوى منه فى نهضتنا المنشودة .(٥٧)

ويعد سلامة موسى رائد الاتجاه بلا منازع في الثقافة المصرية في النصف الأول من هذا القرن ، ويبدو ذلك واضحاً في دعوته الصريحة إلى ضرورة التنازل عن مشخصاتنا القومية ، و أستبدال هويتنا بالهوية الغربية والعزوف عن القومية المحدودة للانخراط في العالمية ، وتتفق وجهته التنويرية – إلى حد كبير – مع كل من : شاهين ماكريوس – شبلي شميل – وفرح أنطون –وإسماعيل أدهم، أولئك الذين دعوا على صفحات (اللطائف والمقتطف والجامعة والرسالة) إلى وجوب مسايرة الغرب ، بل وإلى ضرورة التخلي عن العصبية الدينية والقومية ، بحجة أن كل من الدين والقومية من أخطر معوقات الرقي ، لذا دعوا إلى حتمية الفناء في ثقافة الغرب ، والإنتماء إلى العالم والحضارة الإنسانية . (٥٨)

هكذا نرى أن أسباب إضطراب أفكار أصحاب الاتجاه التغريبي ترجع إلى محاولة التوفيق والتأليف بين كل ما صادفوه من أفكار قبل هضمها أو استيعابها ، الأمر الذى يتعذر معه إدراك ما بين تلك الأفكار من تباين ، لقد حاولوا أن يأخذوا كل شئ من الغرب لينقولوه إلى أمتهم ولم يتبينوا الصالح والفاسد منها .

هناك أذن تداخل أساسي بين البعدين – الزمني والتقويمي – في إستخدامنا لكلمتي الأصالة والمعاصرة . وهذا التداخل هو الذى يثير الاشكالات؛لأن الدعوة إلى الأصالة إذا فهمت بمعنى الرجوع إلى الأصل وإيقاف مسيرة التاريخ، تصبح الدعوة مستحيلة فضلاً عن كونها متخلفة . أما إذا فهمت بمعنى البحث

عما هو أصيل وغير مسبوق ، فإنها تصبح تعبيراً عن هدف جدير حقاً بأن نسعى إليه . وبالمثل فأن الدعوة إلى المعاصرة إذا فهمت بمعنى الحياة فى الفترة الزمنية الحاضرة ، تصبح تحصيل حاصل ما دام هذا أمراً مفروضاً علينا ، وما دام العصر فينا ونحن فيه ، بحكم وضعنا الإنسانى نفسه ، أما إذا فهمت بمعنى البحث عن الأفضل والأكثر تقدماً فى هذا العصر فإنها تصبح عندئذ غاية تستحق أن نسعى إلى تحقيقها .(٥٩)

تيار الإعتدال (الإصلاح) :

يمكن النظر إلى مسألة " التجديد " كواحدة من أهم مسائل الثقافة العربية ، إن لم نقل بأنها المدخل إلى فهم مختلف إشكاليات هذه الثقافة . وما يدفعنا إلى هذا القول أن الفكر العربى والإسلامى بصورة عامة ما فتىء من منذ النهضة حتى يومنا هذا ، يبحث عن السبل التى تؤول إلى تجديد مناهجه وميادينه ومفاهيمه ، وإذا كان المثقفون العرب دعوا قبل نهاية القرن الماضى إلى إصلاح الثقافة وتحديثها ، فإن عدداً من الباحثين العرب فى ميدان الإسلاميات ما زال يعتبر المهمة الرئيسية التى ينبغى على الفكر الإصطلاع بها ، هى قيامه باعادة نظر شاملة فيمسائل الثقافة والتاريخ العربى . ولا نبالغ إذا قلنا بأن الهاجس الذى يغذى طموحات معظم مثقفينا ويقف وراء مشاريعهم الفكرية ، هو الوصول إلى نوع من إعادة تقييم أو صياغة أو تأويل أو قراءة للتاريخ والتراث . وهذه الاعادة إذ هى شكل من أشكال البحث عن تجديد الفكر ليس

إلا إقراراً بأن العقل العربى ما زال يتلمس الطرق إلى أن يعقل تاريخه وبالتالى حاضره ،مع كثرة المحاولات وتباين الطرق وإختلاف المنازع.(٦٠)

ولقد كان رفاعه الطهطاوى من جيل المثقفين المصريين اللذين أحسوا بأن الثقافة الأزهرية وحدها لم تعد تتلائم مع ظروف عصرهم وأحسوا بضرورة دعوة مواطنيهم إلى الإستفادة من علوم الغرب ، وكان موقف الطهطاوى بالنسبة للحضارة العربية هو الإحساس بمظاهر التفوق فى نظمها السياسية وبعض تقاليدها وعاداتها .(٦١)

وإذا كانت نظرة الطهطاوى إلى وحدة المعرفة البشرية ووحدة الحضارة الإنسانية هى التى ساعدته على أن لا يجد أى حرج فى أخذ الشرق عن الغرب فإن شعوره بتقدم الغرب ورفضه لاستمرار تخلف الشرق ، ومعرفته بأن ما رفع الغرب إلى مرتبة التقدم ، وما نزل بالشرق إلى مرتبة التخلف إنما هو العلم أولاً، وإتساع دائرة المعرفة ثانياً ، والسبق على طريق الحضارة ثالثاً ، هو الذى دفعه إلى الحصن " على البحث عن العلوم البدائية والفنون والصنائع ، إن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت وشائع والحق أحق أن يتبع " فقد كان هم الطهطاوى ألا تظل أمم الشرق راكنة إلى جهلها وتخلفها ، وأن تعود إلى الأعتراف من العلم وتوسيع دائرة معرفتها وأن تتقدم على طريق الحضارة .(٦٢)

إن رفاعة يكتب ما يكتب لقومه : " *إنهضوا ، تغيروا ، أعرفوا الجديد ، خذوا بأسباب القوة ، وأسباب القوة الحقيقية علوم وصنائع* " إذن فالغرض الحقيقي هو النداء . هو تبليغ رسالة ، هو حث ديار الإسلام على التغيير العقلي، فيكون في صورة عرض العلوم الجديدة " البرانية " أى العلوم التى تقابل العلوم الشرعية (علوم الدين) وهى العلوم (الرياضية والطبيعية وما وراء الطبيعة) أصولها وفروعها . (٦٣)

وكان الرافد الغربى من أهم المؤثرات في التغيير الثقافي ، ولكن هذا الرفد لم يسقط في أرض جرداء ، مما له دلالاته الكبيرة أن الطهطاوى الذى لعب دوراً في تجديد الثقافة في مصر ، كان هو نفسه خارجاً عن إطار المؤسسة الأزهرية العريقة وأنه التقى بالحضارة الغربية حين سافر إلى فرنسا باعتباره مرشداً دينيا للطلبة الذين بعثهم محمد على إلى فرنسا ، ومعنى ذلك أن هاجس الحفاظ على الذاتية الثقافية وعدم الذوبان في الغرب ، كان يشغل بال ذلك المؤسس الكبير للدولة المصرية ، ومعناه الأهم أن تلك الثقافة حين عرضت على المصريين لأول مرة ، لم تعرض لهم عن طريق النقل الأعمى وإنما من منظور نفسي قادر على التحليل والفرز وإستيعاب الجديد في إطار الثقافة الراسخة ، وذلك بالبحث عن أوجه التماثل في التراث مع العناصر الإيجابية من تلك الحضارة الحديثة ، وفي بعض الأحيان بالتفسير الجديد للتراث الذى سيجد أقصى مداه فيما بعد عند رائد أزهرى آخر وإمام من أئمة الفكر المصرى الحديث هو الشيخ محمد عبده ، وكان منطلق كل منهما أن القيم الخالدة

للإسلام تستوعب كل تطور لمصلحة الإنسان متى فهمنا الدين الحنيف على وجهه الصحيح .[٦٤]

ولقد شغلت مشكلة المصالحة ومتطلبات العصر ذهن الإمام محمد عبده ، هذه المشكلة التى كانت نتاج تفكير المتزمتين من رجال الدين ويرى أن بإمكان المسلمين أن يلحقوا بركب التقدم الأوروبى ، إذا ما إنطلق الفكر الإسلامى من عقاله ، بممارسة التفكير العلمى وتبنى العلوم الأوروبية ، وهى العلوم التى أسهم فيها المسلمون أنفسهم فى الماضى فمن الخير إذن إقتباس عناصر من الحضارة الغربية تتيح للمسلمين إستعادة مكانتهم .[٦٥]

وكما خالف الإمام محمد عبده تيار السلفية غير العقلانية وغير المستنيرة تلك التى وقفت عند ظواهر النصوص ، وخالف أيضاً التيار الذى إنبهر بحضارة الغرب ، فدعى إلى أن نبدأ من حيث إنتهى الغرب وأن نسلك نفس الوسائل والوسائط التى سلكها إلى ذات الأهداف والغايات التى إستهدفها. يقول الإمام : *" لقد خالفت بدعوتى رأى الفئتين اللتين يتركب منهما جسم الأمة ، طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون العصر ومن هو فى ناحيتهم "*[٦٦] فالإمام كان صاحب " سلفية عقلية " تميز بها عن مواقف السلفيين الذين إكتفوا بالموقف السلفي . وعن العقلانيين الذين إنطلقوا من منطلق العقل فقط لاغير .[٦٧]

وأرآء الشيخ محمد عبده سواء فى كتابه " الإسلام دين العلم والمدنية " أو فى كتبه ورسائله الآخرى ومقالاته أيضاً ، تدلنا بوضوح على أن مفكرنا كان صاحب نظرة تجديدية لا تقوم على رفض التراث جملة وتفصيلاً ، ولا تقوم أيضاً على الوقوف عند التراث كما هو ودون بذل أية محاولة لتأويله وتطويره ، بل إن النظرة التجديدية تعد معبرة عن الثورة من داخل التراث نفسه ، إنها إعادة بناء التراث بحيث يكون متفقاً مع العصر الذى نعيش فيه ، فالتجديد هو إعادة بناء ولا يعد التجديد تمسكاً بالقديم كما هو وبصورته التقليدية ، كما لا يحمل فى طياته هدماً أو رفضاً للتراث .(٦٨)

والدعوة إلى التجديد عند لطفى السيد لاتعنى أبداً رفض القديم ، بل هى دعوة إلى التأمل والتبصر فى ثقافتنا ، لإنتقاء ما ينفع الحاضر ويصلح للمستقبل ، على أن يكون السبيل إلى ذلك هو : إيقاظ الرأى العام وإعداده لإستقبال معطيات الحضارة الجديدة ، شرط أن تعبر هذه الثقافةالجديدة عن شخصيتنا المصرية المستقلة الجديدة المتميزة عما سواها . لذلك يقول : " *نعم فإننا جربنا أفكار سلفنا الصالح فى هذا الماضى القريب ، فما كانت النتيجة إلا ما نحن فيه . فلم يبق إلا أن ننزل عن الأفكار والصفات التى كانت سبباً فى تأخرنا ونأخذ فى التغير والتطور ، حتى نستطيع المزاحمة فى معترك هذه الحياة المدنية ... محافظين على عقائدنا الدينية الأولى ، التى كانت عليها علماء الدين الأولون* " .(٦٩)

وقد راح لطفى السيد يؤكد أن دعوته إلى إقتفاء أثر الغرب لاتعنى التقليد الأعمى ، فهو من أخطر آفات العصر ، بل ومن اكبر معوقات التقدم ، ولا تعنى دعوته تبديل هويتنا ومسح شخصيتنا ، أو العزوف عن قيمه الدنية تلك التى جبلنا عليها . ويبين أن مثل هذا الصنيع مرفوض ؛ لأنه يتعارض مع غايتنا الأساسية وهى إعادة بناء شخصيتنا المصرية المتميزة على أسس حديثة.

ويبين كذلك أن دعوته المدنيـة ما هى إلا خطوة على سبيل بناء الحضارة الإسلامية ، اولئك الذين أخذوا عن مختلف الثقافات ، وأضافوا عليها من أريحياتهم بعد هضمهم لها وصبغها بصبغتهم . (٧٠)

والأستاذ العميد طه حسين هو إبن الأزهر وابن الجامعة الجديدة التى شارك فى إنشائها قاسم أمين وغيره من رواد التنوير فى مصر : أى انه الإمتداد لتراثنا الثقافى والتجديد الحى له فى آن واحد . وقد أحتضن منظومة التغيير الثقافى التى طورها أسلافه العظام وجعل منها رسالة حياته . وإذا كان قد أدرك مثلهم أن نقطة البدء فى هذا التغيير هى التعليم فإن أعظم إضافة له هنا تحديد هية هذا التعليم والغاية منه ، وربما كان كتابه " مستقبل الثقافة فى مصر " هو أهم ما صدر عن هذا الموضوع على الإطلاق فالكتاب فى مجمله دعوة إلى ثورة ثقافية حقيقية : ثورة تقتلع طبائع الإستبداد من النفوس وتمكن للحرية فى وجدان الفرد وفى مؤسسات المجتمع عن طريق التعليم . ذلك أن الحرية على حد قول العميد" لا تستقيم مع الجهل ولا تعايش الغفلةوالغباء ". (٧١)

ويحلم طـه حسـين لمصـر حلمـاً يـراه النـاس بعيـداً ولكنـه يـراه يسـير التحقيق قريب التعبير فهو يراها: " *وقـد أظلها العلـم والمعرفـة وشملـت الثقافـة أهلها جميعاً ، وشاعت فيها حياة جديدة ، وأصبحـت جنـة الله فـي أرضـه حقـاً يسكنها قوم سعداء ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالسعادة وإنما يشـركون غـيرهم فيها ، وأصبحت مصر كنانة الله في أرضه حقاً يعتز بها قـوم أعـزاء ولكنهـم لا يؤثرون أنفسهم بالعزة وإنما يفيضون على غيرهم منها* " .(٧٢)

وسعياً إلى تحقيق هذا الحلم يفصل لنا في " مستقبل الثقافـة فـي مصـر " خطة واضحة المعالم عبارة عن رحلة لتجسيد الحلم ولبلوغ الأمل فالطريق عنـده وهي :" أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهـم أنـداداً ولنكـون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها ، حلوها ومرها ".وعلى الرغـم مـن ذلـك فإنه لايدعوا إلى أن ننكر انفسنا ، ولا إلى أن نجحد ماضينا ، ولا إلى أن نفنى في الأوروبيين : " *وكيف يستقيم هذا وأنا إنما أدعوا إلى أن نثبت لأوروبـا ونحفـظ إستقلالنا من عدوانها وطغيانها من أن تأكلنا ؟* " .(٧٣)

أما زكي نجيب محمود فنراه يقف من التراث موقفاً يغلب عليه الطـابع الإنتقائي النفعي العملي فنأخذ من تراث الأقدمين ما تستطيع تطبيقه اليوم عملياً . فثقافة الأقدمين أو المعاصرين هي طرائق عيش . فإذا كان عند أسلافنا طريقـة تفيدنا في معاشـنا الراهـن أخذناهـا ، وكـان هـذا هـو الجـانب الـذى نحييـه مـن التراث، أما ما لاينفع نفعاً علمياً فهو الذى نتركه غير آسـفين ، وكذلـك نقـف

الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة المعاصرين من أبناء أوروبا وأمريكا . المدار هو العمل والتطبيق . المدار هو ما يعاش به .(٧٤)

فتراثنا يمدنا بالخامة الولود التي يمكن أن تتخذ منها محوراً لموقف عربي أصيل إزاء القضايا الإنسانية الكبرى المطروحة على الألسنة والأقلام ، ومع ذلك ترانا أحد رجلين : فاما ناقل لفكر غربي ، وإما ناشر لفكر عربي قديم ، فلا النقل في الحالة الأولى ، ولا النشر في الحالة الثانية يصنع مفكراً عربياً معاصراً ، لأننا في الحالة الأولى سنفقد عنصر " العربي " وفي الحالة الثانية سنفقد عنصر " المعاصرة " والمطلوب هو ان نستوحي التخلق الجديد سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب ، أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب الأقدمين . فإذا أوحت إلينا الثقافتان بخلق ثقافي جديد، فيه النظرة العربية وفيه الوقفة العصرية ، وكان من أهم مايميز هذا النتاج الجديد هو خروجنا إلى عالم الوقائع والأحداث .(٧٥)

ويرى زكي نجيب محمود أننا لا بد أن نكون مع الآباء تيار حيوي واحد ، فإذا نحن أهملنا تراث الآباء الفكري أهمالاً تاماً ، عندئذ نقتصر على نتاج أوروبا وأمريكا ، ولكن لو فعلنا ذلك يكون فيه فنا ؤنا العقلي بأن جعلنا أنفسنا خلايا في جسم واحد ـ لكنه يعود فيحذر على أن يؤخذ كلامه على أنه دعوة لقبول الثقافة الموروثة بغثها وسمينها ؛ لأنه لو حدث كان هو الآخر موقف يتدعن وجهة النظر العضوية التي تنظر منها ؛ لأنها تحتم علينا شيئين في آن

معاً: أن يكون الحاضر موصولاً بالماضي في شريان واحد ، وأن يكون الحاضر أغزر من الماضي و أضخم وأغنى بما يستخدمه ويضيفه خلقاً جديداً .[٧٦]

هذا ولاتكتمل صورة الفكر العربي إلا إذا غلفناها بغلاف صحوة دينية - صحونا بها منذ أواخر القرن الماضي - ليس فقط لأن في قوة الايمان الديني قوة لنا ، بل كذلك لأن قوة وعينا بعقيدتنا الدينية هي أفضل وسيلة نصون بها هويتنا الفردية والقومية ، من أن تنجرف تحت المؤثرات الغربية المتجسدة فيما نعانيه من عدوان قوى الغرب ، وفيما ننقله مضطرين عن حضارة الغرب.[٧٧]

وعلى هذا نجد أن الثقافة العربية المعاصرة قد أنتهت إلى موقف متناقض منذ القرن الماضي ، فقد دفعت ظروف الحياة المفكر العربي إلى أن يغترف من الحضارة الغربية ، وعلى الرغم من ذلك بقى متمسكاً بالتراث ومتعلقاً بالدين. تتجاذبه العقيدة من جهة والحداثة من جهة أخرى ، فيسعى المثقف العربي إلى أن يحي ماضيه ناظراً إلى مستقبله .

الهوامش

(١) عبد العليم محمد : العرب والغرب، ص ٥ •

(٢) على حـــــرب : التأويل والحقيقة، ص ١٨٩-١٩٠ •

(٣) جابر عصفور : أنوار العقل، ص ١٠٧ •

(٤) زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة، ص ١٥٧-١٥٨ •

(٥) عصام البهى : الرحلة إلى الغرب، ص ٥ •

(٦) معـن زيادة : معالم على طريق تحديث الفكر العربى، ص ٥٧ •

(٧) جابر عصفور : أنوار العقل، ص ١١٣-١١٤ •

(٨) المرجع السابق، ص ١٠٨ •

(٩) جابر عصفور : دفاعاً عن التنوير، ص ١٤٨ •

(١٠) عبد العليم محمد : العرب والغرب، ص ٩ •

(١١) صلاح الدين حافظ : الهوية الثقافية وتكنولوجيـا الإعـلام، (مجلـة القـاهرة) يوليو ١٩٩٢، ص ٥١-٥٢ •

(١٢) على حرب : التأويل والحقيقة، ص ١١ •

(١٣) شوقى جلال : إشكالية الترجمة والنهضة (مجلـة القـاهرة)، ينـاير ١٩٩٣، ص ٤٦ •

(١٤) عبد العليم محمد : العرب والغرب، ص ١١-١٢ •

(١٥) جابر عصفور : دفاعاً عن التنوير، ص ١٠٦ •

(١٦) على حرب : التأويل والحقيقة، ص ١٥، ٢٣٢ •

(١٧) عبد العليم محمد : العرب والغرب، ص ٢٣ •

(١٨) فوزى فهمى : الثقافة وقضايا المجتمع، ص ٢٤-٢٥ •

(١٩) جابر عصفور : أنوار العقل، ص ١٠٨-١١٢ •

(٢٠) شوقى جلال : إشكالية الترجمة والنهضة، ص ٤٨ ٠

(٢١) على حرب : فى الاختلاف (مجلة القاهرة)، أبريل ٨٩، ص ١٠٦ ٠

(٢٢) فؤاد زكريا : الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، ص ٨٥-٨٨ ٠

(٢٣) على حرب : التأويل والحقيقة، ص ٢٢٦ ٠

(٢٤) زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١١١ ٠

(٢٥) نصر أبو زيد : مشروع النهضة بين التوفيق والتلفيق (مجلة القاهرة أكتوبر ١٩٩٢، ص ١٨ ٠

(٢٦) فؤاد زكريا : خطاب إلى العقل العربى، ص ٢٤ ٠

(٢٧) المرجع السابق، ص ٢٥-٢٦ ٠

(٢٨) زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة، ص ٢٤٤-٢٤٥ ٠

(٢٩) ـــــــــــــــ : نافذة على فلسفة العصر، ص ١٥٣ ٠

(٣٠) ـــــــــــــــ : فى تحديث الثقافة، ص ٥٩ : ٧٥ ٠

(٣١) على حرب : التأويل والحقيقة، ص ١٩١-١٩٣ ٠

(٣٢) نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة، ص ٥١ ٠

(٣٣) عصام البهى : الرحلة إلى الغرب، ص ٥ ٠

(٣٤) زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر، ص ٢٠٣ ٠

(٣٥) جابر عصفور : أنوار العقل، ص ٣١-٣٢ ٠

(٣٦) فؤاد زكريا : خطاب إلى العقل العربى، ص ٢٩ ٠

(٣٧) مرجع سابق : ص ٦٤-٦٨ ٠

(٣٨) زكى نجيب محمود : عن الحرية أتحدث، ص ١٨٤، ١٩٤ ٠

- عصمت نصار : فكرة التنوير، ص ١٣٩-١٤٠ ٠

(٣٩) مرجع سابق: ص ١٤٣ ٠

(٤٠) الطهطاوى : تخليص الإبريز، ص ٣١٠ ٠



(٤١) معـن زيادة : معالم على طريق تحديث الفكر، ص ١٨٦-١٨٧ ٠
(٤٢) جابر عصفور : دفاعاً عن التنوير، ص ٣٤-٣٥ ٠
(٤٣) محمد عبده : الأعمال الكاملة، جـ١، ص ٢٨٥ ٠
– سعيد مراد : الإمام محمد عبده، ص ١١٩ ٠
(٤٤) جابر عصفور : دفاعاً عن التنوير، ص ٤٣-٤٤ ٠
(٤٥) فـؤاد زكريـا : نحـن والغـرب (مجلـة القـاهرة) أكتوبـر ٩٢، ص ٣٤ - ٣٥ ٠
(٤٦) ــــــــــ : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة، ص ٢٧ ٠
(٤٧) عصمت نصار : فكرة التنوير، ص ٢٤-٢٥ ٠
(٤٨) صلاح السروى : طـه حسين وحلم النهوض (مجلة أدب ونقد)، ينـاير ١٩٩٤، ص ٣٢ -٣٣ ٠
(٤٩) محمد عمارة : الإسلام والعروبة، ص ٣٦ ٠
(٥٠) جمال الدين الأفغانى : الأعمال الكاملة، ص ٣٤٥ ٠
– محمد عمارة : الإسلام والعروبة، ص ٤٢-٤٣ ٠
(٥١) تشالز آدمس : الإسلام والتجديد فى مصر، ص ٢٣٥ ٠
(٥٢) شكـرى عياد : المذاهب الأدبية والنقدية، ص ١١ ٠
(٥٣) أحمـد أمين : من زعماء الإصلاح، ص ١٣١-١٣٢ ٠
(٥٤) قاسـم أميـن : تحرير المرأة، ص ٩-١٠ ٠
(٥٥) ــــــــــ : المرأة الجديدة، ص ٥-٦، ١٣٠ ٠
(٥٦) محمد عبد السلام الشاذلى:تطور الفكر العربى، ص ١٤٤-١٤٥ ٠
(٥٧) سلامة موسـى : ما هى النهضة، ص ٣-٧ ٠
(٥٨) عـصمت نصار : فكرة التنوير، ص ١٠٤ ٠
(٥٩) فـؤاد زكريـا : خطاب إلى العقل العربى، ص ٢٩ ٠

(٦٠) علي حرب : التأويل والحقيقة، ص ٢٢١ .

(٦١) الطهطاوى : تخليص الإبريز، ص ٦٧ .

(٦٢) معن زيادة : معالم على طريق تحديث الفكر العربى، ص ١٨٥ .

(٦٣) الطهطاوى : تخليص الإبريز، ص ٦٨ .

(٦٤) بهاء طاهر : أبناء رفاعة، ص ٣٧-٣٨ .

(٦٥) جمال المرزوقى : الاتجاه العقلى عند محمد عبده (الكتاب التذكارى لمحمد عبده)، ص ٣٠٨ .

(٦٦) محمد عبده : الأعمال الكاملة، جـ٢، ص ٣١٨ .

(٦٨) عاطف العراقى : العقل والتنوير، ص ١٣٦-١٣٧ .

(٦٩) لطفى السيد : مبادئ فى السياسة والأدب والاجماع، ص ٢٢٠ .

(٧٠) عصمت نصار : فكرة التنوير، ص ٢٦، ٩٩ .

(٧١) بهاء طاهر : أبناء رفاعة، ص ٦٨ .

(٧٢) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر، ص ٣٩٣ .

- بهاء طاهر : أبناء رفاعة، ص ٨٦ .

(٧٣) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر، ص ٣٩٣ .

- بهاء طاهر : أبناء رفاعة، ص ٨٦ .

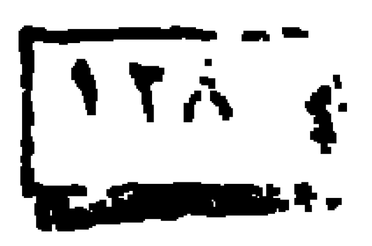
(٧٣) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر، ٤١، ٥٣ .

(٧٤) محمود أمين العالم : الدكتور زكى نجيب محمود ومنظومته الفلسفية المتطورة (الهلال) أكتوبر ٩٣، ص ٢٣ .

(٧٥) زكى نجيب محمود : نافذة على فلسفة العصر، ص ٢٠٦ .

(٧٦) المرجع السابق : ص ٢١٤ .

(٧٧) زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية، ص ٢٧٠ .



الخاتمة

الاستشراق علم ذو حدود واسعة وأحياناً غير واضحة، فهو منهجاً من الرؤيا والدراسة والكتابة المقننة عن الحضارة العربية تسيطر عليه الضرورات الحتمية والتطورات والأهواء العقائدية الملائمة ظاهرياً، وتصدر الأحكام بطرق خفية عن الحضارة العربية.

تكمن أهمية الاستشراق فى أنه وسيلة فعالة لدراسة الفكر المتبادل بين الشرق والغرب، وعلى هذا الأساس يغوص المستشرق فى دراسة الشعوب الشرقية وكل ما يتعلق بها، فلم يعد يقتصر على معرفة إحدى اللغات المجهولة للعرب، وإنما على الإنقطاع على دراسة الشرق والوقوف على قواه الروحية وآدابه العظيمة التى أسهمت فى تكوين ثقافة العالم بأسره.

لم يتفق الباحثون على بداية بعينها للاستشراق ولعل ذلك راجع إلى أن الدراسات الاستشراقية كانت تسبق ظهور مصطلح الاستشراق لزمن طويل، ولم تبدأ الدراسات الاستشراقية دفعة واحدة، وإنما اختلفت بداياتها من جهة لأخرى، ومن بلد لآخر تبعاً لاحتكاك هذا البلد أو ذاك بالعالم الإسلامى وقربه أو بعده عنه.

يمكن تنقية أبحاث المستشرقين وكتبهم من المغالطات والاستفادة مما هو بعيد عن الأهواء والنزعات بحيث تكون هذه الجهود نقية خالصة،



وصالحة لأن يقيم العرب على أساسها أبحاثاً ذات طابع علمي، فمن العسير أن يبدأ المفكرون العرب من أول الطريق وأن يتجاهلوا جهود المستشرقين، ومن واجبنا الاطلاع على وجهات النظر الغربية فيما يخصنا، والباحث المثقف المطلع يستطيع أن يقوم أبحاث المستشرقين تقويماً حقيقياً صادقاً، كما يمكنه أن يميز بين الانصاف والجحود.

المواجهة بين الإسلام والتيارات الفكرية المناوئة له كانت مواجهة فكرية، ولهذه المواجهة أدواتها التي يجب التسلح بها، فلابد من دراسة الاستشراق دراسة عميقة لنقده نقداً موضوعياً، فالاستشراق له دور في صياغة تصورات الغربيين حول الحضارة العربية، وله تأثيراته على الفكر العربي الحديث ايجابياً وسلبياً.

عند الحديث عن فلسفة الاستشراق وإشكالية الهوية تتبادر إلى الذهن ما يسمى "الغزو الثقافي" كصورة من صور محاولة هيمنة الغرب على العرب وجعله تابعاً له، لكن لابد من التفرقة بين "الغزو الثقافي" و"التأثير الثقافي" الذى هوشأن التفاعل بين الحضارات، عندما تموج الساحة بالتطورات الثقافية والفكرية، الأمر الذى يجعل المفكرين في حيرة بين المحافظة على الهوية الثقافية العربية من ناحية والدفاع عن مقوماتها ضد صور الغزو الثقافي من ناحية أخرى.

أن ما يتشكل لدينا من صور لذاتنا أو للآخر لا تكون دائماً نقية ومحددة، بل غالباً ما يختلط فيها رؤيتنا لحقيقة أنفسنا وبين ما نريد إظهاره للآخرين من صفات خاصة، فقد تتشكل صورة للآخر لدينا من عناصر

انتقائية نريد أن نثبتها فى أذهاننا عن الآخر، بينما تغيب عناصر أخرى عن هذا الآخر لا نراها أو نريد رؤيتها أو الاعتراف بها، ولهذا فصورة الذات وصورة الآخر قابلتان للتغيير رغم ما قد يبدو عليهما من ثبات.

ولإصلاح ما تعانيه ثقافتنا لابد من إعادة قراءة النهضة الثقافية العلمية العربية والإسلامية - خلال العصر العباسى على سبيل المثال - فهذا يكشف ويثبت أن النهضة قامت على أساس حرية الفكر والبحث والترجمة والاجتهاد، ولم يقل أحد آنذاك بأن هذا المنهج العلمى متناقض مع صحيح الإسلام. وعلى هذا فثقافتنا لها جذور تاريخية وحضارية فيها الصالح وغير الصالح، منها ما لعب دوراً فى تطور العقل البشرى والفكر العالمى، ومنها ما لعب دوراً فى تخلفنا والعالم يجرى من حولنا.

أن فهمنا لإشكالية الهوية ووعينا بذواتنا وطريقتنا فى مواجهة أزمتنا الثقافية هى أمور لا تنفصل عن وعينا بتاريخنا وعن تصورنا للإشكالات التى يطرحها علينا فالانفتاح هو سمة العصر، والانغلاق قرين التخلف ودليل العزلة كما أن الثقافة المتعددة هى أفضل من وهم الثقافة الأحادية، والأمة أسيرة ماضيها هى أمة جامدة بلا حراك، كما أن الأمة التى لا ترتبط بتراثها هى الأخرى أمة تائهة بلا وعى، فإذا انقضى الوعى بالعصر فسوف يؤدى ذلك إلى عزلة، فالإحساس بالزمن يمثل جوهر التغير.

وعلى ذلك لابد من التسليم بصحة التأثير المتبادل بين الثقافات والشعوب والحضارات المختلفة عبر مسيرة التاريخ، كما أن ظاهرة



الانتشار الثقافى تعد من أهم العوامل فى نقل الحضارات واتصالها، وعلى هذا لابد من الحوار الثقافى مع الحفاظ على الهوية الثقافية والعقيدة دون تعصب ولا تطرف.

ويلعب النقد دوراً فى تأكيد الهوية إذ أن النقد الذاتى للأنا بالإضافة إلى استيعاب فكر الآخر نقدياً هو المدخل للحوار الحضارى؛ لأن الحوار الحضارى يفترض أن يقدم كل طرف نفسه فى الحواربكل مشكلاته سواء مع الأنا أو مع الآخر، فالهوية إذ تميزنا عن الآخر فإنها تقربنا منه، وليس من شرط الهوية نفى الآخر، أو إقامة سد يمنع الحوار بين الأنا والآخر، فالهوية لا تبنى إلا بالعلاقة مع الآخر.

اكتسب الدين الإسلامى قداسته ليس فقط كهوية، وإنما أيضا كأيديولوجية أى كعقيدة فكرية وكخطاب توحيدى يستبعد التناقض وعلى هذا كانت اللغة العربية باعتبارها أحد أركان الهوية أول من عانى من تهديد الثقافة الغربية. وقد قبلت اللغة العربية تحدى التغريب، وقد نجحت فى تجاوز محاولات تشويهها، وقد تم ذلك بفضل قوتها ورسوخها؛ ذلك لأنها الكيان المحورى الذى يضمنا بعضا إلى بعض أوثق فأوثق، وجدير بنا أن نواصل الجهد حتى نحافظ عليها وأحياناً من أجل تحديد الهوية أو تأكيد الذات.

وعلى هذا لابد من تأكيد الدعوة إلى التجديد، فهو لا يعنى تبديل الدين ولا تغيير ثوابته، أى أنه ليس من الحداثة الغربية التى تقيم قطيعة معرفية مع الموروث الدينى. إنما هو تجديد وتطوير من خلال النسق



الفكرى الإسلامى، فالمجدد يعود إلـى المنـابع الجوهريـة الخصبـة للإسـلام - القـرآن والسـنة - فينظـر فيهمـا بعقـل معاصرويسـتلهم منهمـا الإجابـات العصريـة عـن المشـكلات التـى يطرحهـا العصـر ، وعلـى هـذا فـالتجديد الإسلامى فكراً عصرياً وأصيلاً فى ذات الوقـت، وهذا هـو الموقـف الـذى أتخذه أعلام التجديد الإسلامى الحديث من رفاعة الطهطـاوى إلـى مفكـرى العصر المعاصر مروراً بجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده.

المراجـــع

- إبراهيم مدكور (دكتور) : فى الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، د٠ت٠
- أحمـــد أمـيـــــن : مـن زعمـاء الإصـلاح، الهيئـة المصريـة للكتـاب، ١٩٩٥ ٠
- أحمد حسن الزيات : تاريخ الأدب العربى، نهضة مصر، د٠ت٠
- أحمد سمايلوفتش (دكتور) : فلسـفة الاستشـراق وأثرهـا فـى الأدب العربى المعاصر دار المعارف، د٠ت٠
- أحمد لطفى السيد : مبادئ فـى السياسـة والأدب والاجتمـاع، كتـاب الهلال، ١٩٦٣
- ادوارد سعـيــد : الاستشراق (المعرفة - السلطة - الإنشاء) ترجمـة: كمال أبوديب مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١ ٠
- أندريه ميكيل وآخرون : رؤية فرنسية لـلأدب العربى ترجمـة د٠أحمد درويش، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٣ ٠
- بـــــارت (رودى) : الدراسـات العربيـة والإسـلامية فـى الجامعـات الألمانيـة، ترجمـة مصطفـى مـاهر، دارالكـاتب العربـى، ١٩٦٧ ٠
- بهـــــاء طاهـر : أبنـاء رفاعـة (الثقافـة والحريـة) كتـاب الهـلال، ١٩٩٣ ٠
- تشارلز آدمس (دكتور) : الإسلام والتجديد فـى مصـر ترجمـة عبـاس محمود، مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٣٥ ٠

- جابر عصفور (دكتور) : دفاعاً عن التنوير، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٣ ٠
- ــــــــــــــــ :أنوار العقل، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٦ ٠
- جمال الدين الأفغاني : الأعمال الكاملة، تحقيق د٠ محمد عمارة، طبعة القاهرة، ١٩٦٨ ٠
- جوستاف لوبون : حضارة العرب ترجمة عادل زعيتر، مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٤٨ ٠
- جولد تسهير : العقيدة والشريعة في الإسلام، ترجمة : د٠ محمد يوسف موسى وآخرون دار الكتاب المصري ١٩٤٦ ٠
- خوادبخش (صلاح الدين) : الحضارة الإسلامية ترجمة د٠ علي حسن الخربوطلي، طبعة الحلبي، ١٩٦٠ ٠
- رجاء جارودي : الإسلام هو الحل الوحيد للأزمات المتصاعدة من الغرب، كتاب المختار، د٠ت٠
- رفاعة الطهطاوي : تخليص الإبريز في تلخيص باريز، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣ ٠
- زكي نجيب محمود (دكتور) : ثقافتنا في مواجهة العصر، دار الشروق، د٠ت٠
- ــــــــــــــــ : عن الحرية أتحدث، دار الشروق، ١٩٨٩
- ــــــــــــــــ : نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربي، ١٩٨٩ ٠
- ــــــــــــــــ : في تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، ١٩٨٧ ٠

- زكى نجيب محمود (دكتور): الشرق الفنان، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣ .
- سعيد مراد : الإمام محمد عبده، الأنجلو المصرية، د.ت.
- سلامة موسى :ما هى النهضة، الهيئة المصرية للكتاب،١٩٩٣
- شكرى عياد (دكتور) : المذاهب الأدبية والنقدية، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣ .
- طه حسين (دكتور) : مستقبل الثقافة فى مصر، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣ .
- عاطف العراقى (دكتور) : العقل والتنوير فى الفكر العربى المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٥ .
- عبد الرحمن بدوى (دكتور) : التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية النهضة العربية، ط٣ .
- عبد العليم محمد (دكتور) : العرب والغرب نحو حوار ايجابى، سلسلة كراسات استراتيجية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٥ .
- عصام البهى (دكتور): الرحلة إلى الغرب، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩١ .
-عصمت نصار : فكرة التنوير عند أحمد لطفى السيد وسلامة موسى (رسالة دكتوراه)، كلية الآداب ببنها ١٩٩٥ .
- على حسن الخربوطلى (دكتور) : المستشرقون والتاريخ الإسلامى، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٨ .
- على حرب : التأويل والحقيقة، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٥ .

- فؤاد زكريا (دكتـــور) : آراء نقدية فى مشـكلات الفكـر والثقافـة، الهيئـة المصرية للكتاب، ١٩٧٥ ٠
- ـــــــــــــــــــ : خطـاب إلـى العقـل العربـى، كتــاب العربـى - الكويت، ١٩٨٧ ٠
- ـــــــــــــــــــ : الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، دار الفكـر المعاصر، ١٩٨٧ ٠
- فـوزى فهمـى (دكتـور) : الثقافـة وقضايـا المجتمـع، الهيئــة المصريـة للكتاب، ١٩٩٤ ٠
- قاســـم أمـيـــــن : المرأة الجديدة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٤
- ـــــــــــــــــــ : تحرير المرأة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٤
- لـيـون جوتييـــــــه : تمهيد لدراسـة الفلسـفة الإسـلامية، ترجمـة د٠ محمد يوسف موسى، دار الكتب، ١٩٤٥ ٠
- لويـــس شيخـــو : الأداب العربية فى القرن التاسع عشـر، بيروت ١٩٢٤ ٠
- مجــــلة أدب ونقـد : القاهرة، يناير ١٩٩٤ ٠
- مجلـة الفكـر العربـى : الاستشـراق : التـاريخ والمنهـج، معهـد الإنمــاء العربى للعلوم الإنسانية، بيروت، يونيو ٨٣ ٠
- مجلة القاهـرة : الهيئة المصرية للكتاب، أبريـل ٨٩-يوليـو ٩٢-ينـاير ٩٣- أكتوبر ٩٢ ٠
- مجلة المنهـــل : الاستشراق والمستشرقون، السعودية، مايو ١٩٨٩ ٠
- مجلة الهـــلال : دار الهلال، مصر، أكتوبر ١٩٩٣ ٠
- محمـد إبراهيـم الفيومـى (دكتـور) : الاستشـراق فـى مـيزان الفكـر الإسلامى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٩٤ ٠



- محمد عبده (الإمام) : الأعمال الكاملة تحقيق د٠محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢ ٠
- محمد عبد السلام الشاذلى (دكتور): تطور الفكر العربى، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣ ٠
- محمد عمارة (دكتور) : الإسلام والعروبة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٦ ٠
- محمد كرد على : الإسلام والحضارة العربية لجنة التأليف والترجمة، د٠ت٠
- محمود حمدى زقزوق (دكتور) : الإسلام والغرب، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٩٤ ٠
- نجيب العقيقى : المستشرقون، دار المعارف، ط٤ ٠
- نصر حامد أبو زيد (دكتور) : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩١ ٠
- **Albert Hourani** : Arabic Thought the Lifrel Age, 1798-1939, London, Oxford University, Press, 1970.
- **Gibb, H.A.R.** : Mohammedanism, An Historical Survay, Oxford, Une. Press, New York, 1962.
- **Lutsky, V.**: Modern History of the Arab Countries, Moscow, 1969.
- **Lewis, Bernand,** The Middle East and the Wast, London, 1964.
- **Marlowe John** :Arab Nationalism and British Imperialism, New York, 1961.
- **Norman Daniel** : Islam and the West the Making of an Image, Edinburgh, 1960.
- **Khaldun, S. Al-Husry** : Three Reformers Beirut, 1966.

الفهـــرس

رقم الإيداع
٩٦/١١٦٧٦

الترقيم الدولى
I.S.B.N.

977-19-2859-6